هذه حاشية على متن
المنهاج للعلامة
ابن حجر الهيتمي
نزيل مكة المشرفة
رحمه الله

وقف هذا الكتاب الحاج محمد ربيع ابن الحاج علي ربيع
والحاج حسين ربيع ابن الحاج علي ربيع على من ينتفع به
وقفا شرعيا لا يباع ولا يوهب ولا يرهن فمن بدله
بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه

ملك الله سبحانه على فقير [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي اتحف من شاء بالقبول وان
اخل بشرط وسح ذلك تفضل عليه بما لم
يخطر بباله فيما يفوت واسطة عقد الاحسان
واسقاطه وجميع شروطه واشهد ان لا اله
الا الله وحده لا شريك له شهادة انتظم بها
في سلك المخلصين واشهد ان محمدا عبده
ورسوله الذي عم اتباعه لخفايا الاخلاص وبوائق
المرائين صلى الله وسلم عليه وعلى اله وصحبه
وتابعيهم باحسان ما دام على احبابه نعيم
الجنان وبعد فانه خطر لي اول سنة
اربع وسبعين وتسعمائة اقراء المنهاج ومطالعة
شرحي له فخشيت ان يقع فيه ما يحتاج
لاصلاح او تتميم او ايضاح فرايت نسخة
طارت بها الركبان وانعقدت بها الشهرة
غاية الاحسان فافردت ما اقتضى النظر او
النقل اصلاحه بحاشية تكون كتابا مستقلا
ودستورا جامعا وسنانا نافعا محلا لتكون
الافادة بها اكثر والاخذ منها في المقامات
المشكلة اظهر اللهم الا انه وقع في الشرح عبارة
تغيرت عن وضعها فالحقتها في محلها بما هو الصواب
او

او الاوضح ليجمع نفعها نظير ما سبق من وضع
اخرى على شرحي لفتح الجواد فجاءت على غاية
من كمال حسن الوضع والايفاء بالمراد فضراعة
اليك اللهم ان تجعلها كاملة الوضع كثيرة
الفوائد والنفع وان تتقبلها بكل ما
سودته وان كفته عن الاخلاص ابعدته
انك الجواد الكريم الرؤوف الرحيم وانت حسبي
ونعم الوكيل واليك افزع في الكثير والقليل
قوله حيث لم يسم به غيره يقتضي هل تسمية
الغير به يحرم او يكره وهو يقتضي قولهم
ان الصلاة تختص استعمال لفظها بالنبي والملك
الا تبعا فيكره استعمال لفظها في الغير كراهة
هنا او تنزيه جعلهم تسمية مسيلمة به
من التعنت في الكفر يقتضي الحرمة بل الكفر
كل محتمل وعبارة بعضهم لا يقال لغيره تعالى
وبعضهم والمنع من اطلاقه على غيره تعالى
شرعي وكل منهما محتمل وعلى الاول لا يرد
ما ذكر في الصلاة لانها لما جازت تبعا على
الغير لم يكن لحرمتها مدرك يتضح عليه ان
لنا قولا بحرمتها والرحمن لم يستعمل في الغير
مقصودا ولا تبعا فافترقا فان قلت قولك

بل الكفر هل هو كذلك قلت الظاهر لا والتعنت
من اوليك انما هو من ضم لكفراته اخرى وقعت
منهم فتامل واختار البلقيني ان الكلام انما هو في
المعرف بال فيقال لغيره تعالى رحمان وفي
هذا تابيد للكراهة ثم رايت ان لا يقال كذا اي
خلاف الادب ففي اذكار النووي لا يقال
يا خالق الخنازير مثلا ادبا فاستعمل لا يقال
في الادب وكان الشايع على السنة الطلبة ان هذا
حرام اخذا من قولهم لا يقال فبين النووي
رحمه الله تعالى ان لا يقال لا يختص بالحرام ولا
بالمكروه بل يستعمل فيما هو خلاف الادب
قوله ايضا تحسين ما يكسبه الكلام اي تحسين سياق
او تزيينه مثلا قوله لانه بمعنى ابداع الشي اي في
اللغة فهو وضع لغوي فيصح اطلاقه بخلاف
نحو الرابع تنبيه وقع في الاصل التعرض
الى ان اسماء الله تعالى توقيفية بشروط ذكر
منها انه لا يخرج ذكره للمقابلة نحو ومكروا ومكر الله
فلا يوخذ من هذا ان من اسمائه تعالى الماكر
لانه انما ذكر للمقابلة ومكروا ويشكل عليه ما احد
من ان جميلا من التوقيفية مع انه انما ذكر لمقابلة
يحب الجمال وجوابه يعلم من الاصل فاي فائدة

جا

جا بمعنى هذه الحديث احاديث اخر منها
سخي يحب السخا نظيف يحب النظافة
رواه ابن عدي ومنها جواد يحب الجود
ويحب معالي الاخلاق ويكره سفسافها رواه
البيهقي وابو نعيم في الحلية ومنها حيي ستير
يحب الحيا والستر فاذا اغتسل احدكم فليستتر
رواه احمد وابو داود والنسائي ومنها حيي كريم
يستحيي اذا رفع الرجل اليه يديه ان يردهما
صفرا خائبتين حديث صحيح ان الله رفيق
يحب الرفق ويعطي عليه ما لا يعطي على العنف
حديث صحيح ومنها حديث ان الله صانع كل صانع
وصنعته وحديث ان الله طيب يحب الطيب
نظيف يحب النظافة كريم يحب الكرم جواد
يحب الجود فنظفوا افنيتكم ولا تشبهوا باليهود
رواه الترمذي وحديث ان الله تعالى غيور
يحب الغيور وان عمر غيور رواه ابو داود
والترمذي مرسلا قوله واشمله اي اعمه
قال شارح اعترض هنا بانه يتعذر من عموم
الحمد او بعض المحمود عليه وهو التعميم يتعذر
حصرها واجيب بان المراد نسبة عموم المحامد
الى الله تعالى على جهة الاجمال بان يعترف مثلا

باختصاص الحق تعالى لجميع صفات الكمال الجلالية
والجمالية فعنه تحقق العموم انتهى وفيه ما فيه
اذ النعم ليست من افراد الحمد الموصوف بانه
اشمل وحينئذ فالجواب المذكور لا يلاقي الاشكال
فتامل واما حاصل المراد منه ان افراد الحمد التي
هي الاوصاف بالمعاني الجميلة يتعذر حصرها
تفصيلا لا افرادا وحينئذ لا اشكال ولا جواب
قوله فان لم ينو شيء نونت على الظرفية او جرته
بمن واما تنوينها مع الرفع فهو وان روي الا انه
من ضرورات الشعر كما قاله الرضي قوله الوارد
فيما هي فاعل الوارد وخبر فضله انما هو قوله
بيان الراجح بيته به ان استعمال التحقيق هنا
مجازي وقوله قبله وهو اثبات المسئلة
بدليلها بيان لحقيقة التحقيق فتامل انتهى

كتاب الطهارة

قوله او ما في معناها كالتيمم وطهر السلس او على
صورتهما كالغسلة الثانية والطهر المندوب
هذا التوزيع هو المتعين في فهم حد المصنف
بذلك وقولنا او ما في معناهما اردنا به التيمم
والاغسال المسنونة وتجديد الوضوء والغسلة
الثانية والثالثة في الحدث والنجس ومسح الاذن

والمضمضة

والمضمضة ونحوها من نوافل الطهارة وطهارة
المستحاضة وسلس البول انتهى فقولنا اردنا به
الى اخره يتعين تاويله على ان المراد بقولنا اردنا
به الى اخره على ان المراد به وبما بعده فيكون قوله
كالتيمم وطهارة المستحاضة وسلس البول راجعا
الى ما في معناها وبقية المثل المراد به تفسير ما
على صورتهما واما ما يتبادر منه ان المراد تلك
المثل في معناها وعلى صورتهما فبعيد جدا
اذ عطف او على صورتهما على ما في معناهما
صريح في تغايرهما لان الاصل في المعطوف
فكيف تفسر المعطوف الذي هو او على صورتها
بما يكون في معناها وحينئذ يتعين التاويل الذي
ذكرته ان التيمم وطهر السلس والمستحاضة
مثل لما في معناها وان بقية المثل مثل لما على
الصورة حتى يتحقق صورة العطف وحينئذ
فان قلت يمكن ان يكون بما في معناها اي في
افادة الثواب وحينئذ تدخل نوافل
الطهارة قلت يمكن ذلك لكن يصير
العطف مشكلا كما لا يخفى فالحاصل ان عبارة
النووي التحقيق في فهمها ان تكون مؤولة
بما ذكرته وان العطف صحيح لافادة التغاير الحقيقي.

وهو ان نحو التيمم ليس فيه افادة بعض الاثار التي
للحقيقة ونحو الغسلة الثانية ليس فيها افادة
ذلك واما غير الحكاية الصورية وهي من
اسباب التجوز وقوله شيخنا في شرح البهجة
من خلافها الاغسال المسنونة ونحوها وقد
يفهم خلاف هذا وان المراد ما مر اولا ان المراد
ما في معناها ما يعم ما هو على صورتها فيجري
على ظاهر عبارة النووي في قوله اراد تابه لكنه
يلزم عليه ما قررته من فساد العطف والا كتفا
بالمشابهة الصورية من حيث تحصيلها للثواب
ايضا وكل ذلك خلاف التحقيق الذي قدمناه
وكل ذلك خلاف التحقيق الذي قررته ثم الذي
على صورة رفع الحدث ظاهر واما الذي في معنى
ازالة النجس فكانهم ارادوا به نحو الدبغ فانه وان
كان احالة لا ازالة الا ان الذي فيه هو ازالة النجس
ازالة حكمية لا ازالتها بالماء وان اختلف المعنى فيهما
الا ترى ان التراب يفيد ما يفيده الماء وهو حل
نحو الصلاة وان كان معناه الحقيقي غير معنى
الرفع الذي في التيمم فكذلك الدبغ يفيد نحو البيع
لا نحو الصلاة بعينه قوله ولو وضع من هذا
المتغير اليه اخره ان قلت قد ينافي ما رجحته

ما قالوه في الظبية تبول في الماء وجد عقبه
بولها متغيرا انه نجس قلت لا ينافيه اما اولا
فلان المتغير ثم نجسه وقد اتفقوا عليه انه يحتاط
لما يحتاط للمتغير بالطاهر الا ترى انه يغتفر هنا
قليله وكونه من مجاور ونحو ذلك بخلافه بالطاهر
واما ثانيا فلان مشاهدته للتغير عقب البول
تحصل دلالة ظاهرة على ان التغير من البول النازل
فيه وحينئذ فهنا عينه مشاهدة التاثير فلم
تمكن الاحالة على غيرها والمسئلة الاولى ليس فيها
الا اختلاط الماء النازل بالمنزول عليه وذلك
الاختلاط مشتمل على عينه يحتمل انها تغير كالطحلب
وعلى غيره وما يحتمل ذلك ويحتمل ان المانع ما خالط
هو المغير فلم يضر ذلك للشك قوله على انفصال
تلك العين فيه اي العين المؤثرة لسلب التغير
لا مطلقا والحاصل ان حدوث الاسم مع هجر
الاسم الاول ظاهرا وصرح من سلب طهوريته
ان تحقق نزوله عينه مناره فيه والا فهو يحتمل
لان ذلك الحدوث من مجاور اذ التغير به لا يضر
ولو مع حدوث الاسم كما هو ظاهر قوله ويحل
هذا وما قبله المراد بما قبله شرط فيه الحرارة والبرودة
فان قلت اذا وجدت شروط المشمس واختار عارفه

بالحرمة فلم يعلموا الثاني فقالوا بالحرمة قلت
لان الاخبار افادت زيادة على الكراهة فوجب الاخذ
بها وايضا فهي لا توجب نفي الحرمة حتى تعارض
الاخبار واما غير مقتضية للحرمة ولا منافية لها فاذا
وجد مقتض للحرمة وجب العمل به ثم يقوي
الايراد في مسألة المتن فيقال اذا وجدت
الشروط اقتضت الكراهة وهي معارضة للوجوب
فلم يعلموا الوجوب هنا قلت لان الاصل وجوب
استعمال الماء متى وجد ولا ينتفي الوجوب به عند الا
بمعارض قوي ولا قوة للكراهة هنا وان وجدت
الشروط لان اكثر العلماء نفوا ضرر المشمس ولو
طابق اكثر الاطباء وانما غايته الاثر ان جماعة منهم
ابدوا ما جاء عن عمر رضي الله عنه وغيره انه يورث
البرص اي عند اجتماع الشروط بان تؤثر تلك
الحرارة الموجبة لانفصال الزهومة الموجبة
لخشية البرص فحينئذ وجد للكراهة معنى لكنه
انما يحسن النظر اليه لما تقرر من ضعفه بقوة
الخلاف في نفيه حيث لا يعارض لما قوي منه
وهو اصالة تعين استعمال الماء متى يوجد مانع
قوي ولم يوجد فان قلت صرحوا بانه يجوز تركه
الى التيمم وان لم يظن فقد اجتماع الشروط

ان

ان تنتفي فيشكل هذا التجويز فما الفرق قلت يفرق
بتعين اعتماد اطلاق ذلك فيما جوز التيمم بانه عند
الخشية ثم فيها ايثار على النفس بخلافه هنا فما
حنيط لذلك بما لم يحتط له هنا فتأمله قوله اولم
يتعين على قوله لم ينظر لبقية اثر اذا تعين
بان لم يجد غيره ومات الوقت وجب قوله
لو برد زالت الكراهة يشمل الماء المشرف والطعام
المائع فكل تزول كراهته بتبريده ويوجه بان
الزهومة تزول بمجرد البرد وتخفيفه بالبرودة كما
هو مشاهد ومن ثم قال في الروضة تزول بتبريده
على اصح الاوجه والحاصل ان منشأ الخلاف بقاء
الزهومة بعد البرد اولا والحق ان البرد الملازم ظا
هرة على زوالها وكفى بذلك مستندا قوله ولا
كراهة على الوجه واما قول ابن عبد السلام باجتما
عهما اي لاختلاف الجهة قال الغزي فيه نظر
لان الكراهة تنافي فرض العين لا الكفاية انتهى
قاله غيره وفيما نظر انتهى والحق انه لا نظر
لان الشارع اذا قال لمن ليس عنده الا ما وجدت فيه
الشروط اوجبت عليك استعماله فكيف يأتي
الا انه ان يقول انه ممنوع من هذا فيما غير جازم
فانه حينئذ وان راعى قوله الاول لم يمكنه التخلص

الآن ان يقول انه ممنوع من هذا ايضا
غير جائز من باب حسن خطاب وانه راعي قوله
الاول الا استعمالا وانه راعي قوله الثانية
لم يكن له تخلص الا بالتركه فكيف مع هذا
بقوله لانه واجب عيني هذا كله بناء على
اتحاد الجهة فيهما ولا يتوهم هنا الا هذا الاتحاد
فوجب الاخذ بمقتضاه وهو انما التراهن
قوله ولو احتمالا كان شك في ان بلغهما
ام لا وان تيقنت قلته قبله ان قلته بنا فيه
قوله السابق ولا يضر تغيره لا يمنع الاسم قلته
ولو احتمالا بان شك اهو كثير اليه اخره قلت
ممنوع لان القلة في المسئلة الاولى ليست
مانعة وانما هي معارضة لاصل طهارة الما
وعند هذا التعارض يقدم اصل طهارة
الما لانه اقوى كما هو شان الاصول دون
التوابع واما القلة في المسئلة الثانية فهي
غير متيقنة الان لان الفرض انه حال
وقوع النجاسة شاك في وجود الكثرة
اولا واصل طهارة الما لا يرتفع بمثل ذلك
الشك فالمقابلة قوله فاسلك مهمة لها تعلق
بالشك في نجس الما وغيره لا سيما لها على فوائد
غير بينة

غريبة ونقول بحثية مع ما بينهما من التنافي
تعينته الاحاطة بما فيهما النص ودرة الاحتياج
اليه وحاصل ذلك مع الاختصار فيه قوله وحيث
كان المتنجس الملاقي ما اشترط اليه اخره علم منه
مع ما تقدم ان فاعل بلغ ضمير يرجع الى مطلق
الما لا بقيد كونه دونهما لاستحالة كونه بوصفه
الدون مع قوله بلغهما نظير قوله الاتي او لـ
فصل في الحيض فانه نظيره اليه اخره بما ياتي
فتامله مع ما هنا تجدهما من واد واحد وانما لم
يراع المتن نحو ذلك لانه واضح عنده لا يحتاج
الى تنبيه لان التنبيه تذكره بمجرد التفاتها
اليه قوله لا يدركه طرف لقلته ولو احتمالا بان
شك ايدركه او لا قيد بنا فيه قوله السابق ولا
تنجس قلتا الما ولو احتمالا كان شك في ما
بلغهما او لا وان تيقنت قلته قبله وجواب
بوضوح الفرق فان تيقن الادراك السابق
هنا مقتض للتنجس فلا يزول بما طرا من عدم
الادراك واما ثم فتيقن القلة السابقة لا
يقتضيه سيما سبق فنظرنا الى حالة الما
وقت وقوع النجاسة فيه والنظر اليه الان يقتضي
الحكم بطهارته كما مر قوله تنبيه الظاهر

ان مرادهم الى اخره وقع في هذا المحل من الخلاف
بين الايمة المتاخرين ما يتعجب منه لما فيه من
الاشكال واطلاق المراد وقد ذكرت منه جملة
في شرح العباب واريد ان اذكر هنا بعض ذلك
اتماما للفايدة ما امكن وبيان ذلك ان الفقها
في مقدار الذراع في المربع والمدور اختلفوا
في الاول انهما بالمساحة في الموضع المربع المستوي
الاضلاع ذراع وربع طولا وعرضا وعمقا وبيان
ذلك يظهر بان تكعيبه ما ذكر بان تضرب الطول
في العرض ثم الحاصل في العمق لكن بعد ان تبسط
كلا منهما ارباعا للكسر الزايد على الذراع وهو
الربع فبسط الطول خمسة ارباع فتضربها
في خمسة العرض ثم الحاصل في خمسة العمق
يحصل مائة وخمسة وعشرون ربعا لحصة
كل ربع اربعة ارطال وفيه اشكال جوابه
ان المراد بربعا الاخير خمسين لكون كل من
اضلاع كل منه ربعا ثم اجعل هذا ميزانا تنسبه
اليه وتقيس عليه ما شئت فتكعيبه بعد
البسط ارباعا كما صنعته في الميزان ليتضح
لك النسبة بينهما فان ساواها فقلتان او نقص
اوزاد لا يقينا بالحال وقال في المدور انه ذراعان

طولا

طولا اي عمقا وذراع عرضا ثم بعد ذلك وتمهيده
قال جمع منهم الذراع المذكور معتبر في الكل بذراع
الادمي قال في الجواهر وغيرها وهو المذكور
في المسافر وهو اربعة وعشرون اصبعا
وكل اصبع ست شعيرات معترضات بطن كل لظهر
الاخرى بشرط اعتدال الكل وكل شعيرة معتدلة
بست شعرات من ذنب البرذون
ونقل القاضي الحسين من متقدمي اصحابنا
عن المهندسين ان المراد بالذراع في المدور
ذراعان طولا اي عمقا قال الزركشي كشيخه
الاذرعي والمراد ذراع النجار اي بالنون وهو
المشهور الان بذراع العمل في عرف البناة و
النجارين لا بالفوقية خلافا لمن صحفه اخذا
من كون القاضي حكاه عن المهندسين وهو
مقيد لما ياتي قال شيخنا وهو بذراع الادمي
ذراع وربع تقريبا وقال غيره اعتبرته فوجدته
ذراعا ونصفا انتهى وفيه نظر لان اعتبار كونه
ذراعا ونصفا يؤدي الى زيادة ذلك على مقدار
القلتين بكثير كما يعلم مما ياتي قريبا ثم رايت
الاذرعي اشار في غير هذا الباب الى انه ذراع
وثلث وتوجيهه قول بعض ايمة هذا الفن

قد ذكر الفقهاء في مسائل القلتين [illegible]
[illegible] ذراع [illegible] العمق
[illegible] القلتين [illegible] عبد الله [illegible]

قد يراد من الذراع اثنان وثلاثون اصبعا
وبه لكنه ينافي ما قاله شيخنا والحاصل ان الذي
اثرناه عن المشايخ انه بالنون وان المراد به ما تقرر
من ذراع نحو البناة والنجارين اليوم وكان من
لم يتحرر عنده ضبط هذه الذراع قال المراد به
ذراع النجار بالمنوفية وهو ما بايدي الباعة و
غيرهم بمصر واقليمها وقد يؤيد هذا السيد
السمهودي فيه شكر الله سعيه من ذراع الحديد
المستعمل بمصر اذ هذا انما ينطبق على ذراع النجار
لانه الذي انفرد به اهل مصر واما ذراع النجار
بالنون [illegible] واذا تقرر ان المراد
ذراع النجار بالنا وانه اربعة وعشرون
قيراطا وذراع اليد احد وعشرون قيراطا
على تقرير يلزم ان المراد بعمق المربع ذراع وربع
بذراع الادمي وبعمق المدور ذراع من ذراع الحديد
والتفاوت بينهما قريب بخلاف ما اذا قلنا المراد
ذراع النجار بالنون فان التفاوت بينهما كثير
هذا والحاصل انه لم يتحرر لنا ضبط ذراع النجار
بالنون بذراع الحديد المذكور ولا بذراع الادمي
المذكور ولا بغيره وانما حصر الاذرعي بذمته
النون انه ذراع وربع اي بذراع الادمي ليطرد

له استوا الميزان على ما رآه وكانه يدعي ان في
العرض في المربع والمدور واحد وهو ذراع
وربع بذراع الادمي واما العمق فالعجلي صرح
في عمقه بانه ذراعان وهو بناء في تفريع الاصحاب
[illegible] بذراع وربع فحصر المراد به في ذراع وربع
ليتم له استوا الذراع في عمقه وعمق المربع ولا
[illegible] هذا [illegible] عند المهندسين اولا و
الذي [illegible] به ما وقع في كلامهم من التدافع
والاشكال انه يتعين على من احاط بحقائق الاشكال
الهندسية ان يجعل شكلا مربعا ثم يعتبر ابعاده
الثلاثة بذراع الحديد وينظر ما الذي يسعه
من قراريط هذا ليعتبر به غيره حتى يقال
في مربع الابعاد الواصل الى مساحة القلتين
وهي مائة وخمسة وعشرون ربعا [illegible] لا
حنطة لما تقرر وايضا ان كل ربع منه ذراع يسع
اربعة ارطال برطل بغداد وهو عند النووي
مائة وثمانية وعشرون درهما واربعة اسباع
درهم وعند الرافعي مائة وثلاثون درهما
هذا يسع القلتين تقريبا او تحديدا ولا
يسعهما لكنه يعرف حينئذ ان كل واحد من
الابعاد الثلاثة ذراع وربع بذراع اليد الذي

هو عرضه من القراريط كذا ومن البحرين
الاخرين مثله ثم جعل الطول الذي هو العمق
في المدورة ذراعين والعرض وهو ما بين حائطي
البير ذراعا قاله بحثا وانما لم يكن الذراع في الكل
واحدا لانه لو كان الذراع في طول المدورة اي عمقه
وطول المربع واحدا لما لا تقتضي ذلك ان يكون
الطول في المدورة ذراعين وضعفا تقريبا اذا كان
العرض ذراعا ووجهه ان تبسط كلا من العرض
ومحيطه وهو ثلاثة امثاله وربع والطول
ارباعا لوجود مخرجها في مقدار القلتين في
المربع ثم تضرب نصف العرض وهو اثنان
في نصف المحيط وهو ستة وسبعان يبلغ اثني
عشر واربعة اسباع وهو بسط السطح فيضرب
في بسط الطول وهو عشرة يبلغ مائة وخمسة
وعشرين ربعا مبلغ مقدار ربع القلتين
في المربع وهو مائة وخمسة وعشرون ربعا مع
زيادة خمسة اسباع ربع وبها حصل التقريب
فلو كان الذراع في طول المدورة واحدا او طول
المدورة ذراعين لكان الحاصل مائة ربع واربعة
اسباع ربع وهي انقص من مقدار ربع القلتين
بخمس تقريبا انتهى وبه يتضح قول الزركشي

نقل

نقل القمولي عن العجلي انه في المدور اذا كانت
قطعه ذراعا كان دوره ثلاثة اذرع وسبع ذراع
فاذا كان عمقه ذراعين كان مجموعه ستة اذرع
وسبعي ذراع والسبعان اكثر من الربع انتهى
فاعتمده ما في التخطيط عليه ما ذكره اخرا من
ان السبعين اكثر من الربع وما قرره ان هذا
التفاوت بينهما لا نظر اليه لان الامر في ذلك
تقريبي كما تقرر عليه انه جزم بهذا الذي
غلط فيه القمولي قبل ذلك ونقله ثانيا عن العجلي
كذلك وكان سبب الاشتباه انه غير فيما جزم
به ونقله عن العجلي بالطول وفيما نقله عن
القمولي بالعمق فظن التخالف واذا كان صرح
بعد ذلك بان المراد بالطول العمق وبالعرض
ما بين حائطي البير سائر الجوانب وقد
وقع التوهم للزركشي فانه قال في تفقيهه ما
حكمها في المدورة ذراعان طولا في عرض ذراع
في عمق ذراع انتهى وهو غلط فاحش تصورا
وحكما ثم رايت عبارة القمولي في الجواهر وهي
قال العجلي قدر القلتين في المواضع المدورة
كالبير ذراع عمقا في عرض ذراع والمراد ذراع
الادمي والغلط فيها ظاهر حينئذ وان وافقه

بعض شراح المنهاج علي نقل ذلك عن العجلي وهذا
سبب تغليط الزركشي لكن النساخ حرفوا نقله
عن القونوي بما هو الصواب في النقل عن العجلي
لكن الظاهر ان نسخ الجواهر مختلفة فاني رايت
من نقل عنها التعبير بذراعين عمقا في عرض ذراع
فيوافق ما نقله الزركشي لكنه يبطل اعتراضه
وعلي القونوي اعتراض اخر وهو ان كلامه هذا صريح
في ان المراد بالذراع هنا عرضا وعمقا ذراع الادمي
وهو ناسه كما عرفته وقد وافق بعض الحساب
الزركشي في اعتراض عبارة الزركشي المذكورة
فقاله وفي الجواهر وغيرها عن العجلي انه في المدور
ذراع عمقا في عرض ذراع وهو غلط فان مساحة
ذلك خمسة اسباع ذراع ونصفه سبع ومقدار
ما يسع من الما مايتا رطل ورطل وربع رطل
وذلك دون قلة واحدة انتهى وقد علمت ان نسخ
الجواهر مختلفة فيحتمل التعبير بذراع عمقا
علي التحريف من النساخ ووقع لهذا الحاسب
ايضا انه نقل عن الانوار ما مر عن القاضي وغيره
من انه في المدور ذراعان عمقا وذراع عرضا ثم
قاله وهو غلط فان هذا ينقص عن القلتين
بقدر سبعة وتسعين رطلا وخمسة اسباع رطل

انتهى

انتهى وهو الغالط في ذلك فانه بني هذا التغليط
علي ما ظنه من المراد بالذراع في العمق هو المراد به
في العرض وهو بشبر ان تقريبا وليس كذلك
بل هو فيهما مختلف كما مر والا كان التفاوت
بينهما ما ذكر لما مر ان الحاصل حينيذ مايتة
ربع واربعة اسباع رطل وهي انقص من مقدار
سبع القلتين بخمس تقريبا وهذ الخمسة من
التقريب يسع ما ذكره هذا الحاسب من الوزن
وهو سبعة وتسعون رطلا وخمسة اسباع
رطل فوايد وتتمات مهمة
لها تعلق بكتاب الطهارة من اولها الي اسباب
الحدث مما اردت ذكرها هنا لما انها مما
يحتاج اليه من اهله او اليه بسط الكلام عليه
فلا يضر ذكرها في الاصل او غيره اولاها فرق
بعض المتاخرين بين مطلق الما والما المطلق
بما حصله ان الحكم المعلق بمطلق الما يترتب
علي حصول الحقيقة من غير قيد والمرتب
علي الما المطلق مرتبه علي الحقيقة بقيد الاطلاق
ولا يلزم من توقفه الحكم علي مطلق الحقيقة
توقفه علي الحقيقة المقيدة بقيد الاطلاق
والاطلاق بالتفسير المشهور وهو خلو من القيود اللازمة

الحقيقة قال التاج السبكي وقد جرى البحث
مع والدي في قاعدة مطلق الشيء والشيء من
المطلق ولا شك انه اذا اخذ المطلق قيدا في
الشيء كان المراد بالاول حقيقة الماهية
وبالثاني هي مع الاطلاق فالاول لا يتقيد والثاني
يتقيد لا وقولنا بقيد لا يفيد التجرد عن جميع
القيود الا قيد لا وقد لا يراد ذلك بل يراد
التجرد عن قيود مخصوصة كمطلق الماء والماء
المطلق فالاول ينقسم الى طهور وطاهر
ونجس وكل من الاخيرين ينقسم بحسب
ما يخرج به ويخرجه ذلك عن ان يطلق
عليه اسم الماء والثاني وهو المطلق لا ينقسم
الى ذلك بل يختص باحدها وهو الطهور
وذلك لانه اخذ فيه قيد الاطلاق وهو التجرد
عن القيود اللازمة التي يمنع بها ان يقال
له ماء الا بقيد كماء ورد وماء زعفران وماء
اللحم ومنها اسم الرقبة وحقيقتها تصدق
على السليمة والمعيبة والمطلقة لا تصدق
الا على السليمة فلا تجزي في عتق كفارة الا
سليمة لاطلاق الشارع اياها والرقبة المطلقة
مقيده بالاطلاق بخلاف مطلق الرقبة

ومنها

ومنها الدرهم المذكور في الحقيقة
قد يتقيد بالناقص وبالكامل لا يقال
حقيقته ابهما بخلاف ما اذا اطلق يختص
بالرائج ومنها الاعواض في الذمة تنقسم
الى حال ومؤجل واذا اطلقته اختصت
بالحالة فالاطلاق قيد اقتضى ذلك ومنها
حقيقة القرابة تشمل الفروع والاصول
وعند الاطلاق لا يدخل فيها الاب والابن
قالوا لانها اعلى من ان يطلق عليهما لفظ القرابة
لما لهما من الخصوصية المقتضية لمزيد على
بقية الاقارب فيقال انهما اقرب وافعل
التفضيل يستدعي المشاركة فلولا ما
قلناه من تحقق معنى القرابة فيهما لما صدق
عليهما انهما اقرب من التقييد بالقرابة
العامة التي لا مزيد فيها على مجرد القرابة
قال التاج هذا ما حرره والدي رحمه الله
تعالى فان قلت الا انه الطلبة تستشكل
وجوبه بنية الاعتراف ودليلها وحاصل
ما للعلماء من بعض ذلك ان ابن دقيق العيد
نازع فيما استدلوا به على انسلاخ الطهورية
عن الماء المستعمل بان اقوى ما قيل في علة

ذلك ان الاولين لم يجمعوا المياه المستعملة مع
مبالغتهم للاحتياط في العبادة ولو كان طهورا
لجمعوه ولم ينتقلوا للتيمم واطال في ذلك
بما قبل البعض ورده الباقون وقد
بسطته في شرح العباب ومما استدل
به لطهورية المستعمل حديث الربيع
بنت معوذ انه صلى الله عليه وسلم مسح براسه
من فضل ماء كان بيده ويرده انه غير
لازم ان يكون هذا مستعملا لامور منها
انها واقعة حال فعلية محتملة وهي لا دليل
فيها لان يكون الفضل الذي فيها من غسل
الثالثة ويعضده ان الظاهر الغالب
من احواله صلى الله عليه وسلم انه كان يثلث
فيكون ما نفل وهو طهور على انه يحتمل
ايضا ان لا يكون ما طهارة اصلا اذ فضل
ما كان بيده صادق بما الطهارة وبما غيرها
ومن ذلك ايضا وصفه الما في الاية بلفظ
المقتضي لتكرار الطهارة به كضروب
لمن يتكرر منه الضرب ورده اصحابنا
بان ذلك التكرر يجوز ثبوته لجنس الما
كما هو الظاهر اذ اله في الما للجنس او انه وصف
للتكرر على المحل فانه يتكرر به الطهارة

بحسب

بحسب اجزايه المتكررة دون المنفصل
عنه جمعا بين الدليلين على ان فعولا قد
ياتي اسما للالة كسحور لما يتسحر به فلا
دليل فيه حينئذ بوجه ومما يدل لنا حديث
عايشة رضي الله عنها في الصحيحين كنت
اغتسل انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم من
اناء واحد تختلف ايدينا فيه من الجنابة
فهذا محمول عندنا على نية الاغتراف لجلالة
قدره صلى الله عليه وسلم عن ان يفعل فعلا
خاليا عن قصده واللايق بحال عايشة
اقتداوها به صلى الله عليه وسلم وتطهير
المراة بفضل ما الرجل جايز اجماعا وعكسه
جايز عند الثلاثة ما عدا احمد رضي الله عنهم
وان خلا به خلافا لاحمد ثالثها حكى النووي
في غير واحد من كتبه على ان الما المستعمل
مطلق وانما منع التطهير به تعبدا او تشكل
بانه كيف يجتمع وصفا الاطلاق والاستعمال
على موضوع واحد وهو مردود بان الاستعمال
نفسه كالحرارة والبرودة وانما الخارج عن الاطلاق
بالاضافة اليه كما الزعفران وصحح النووي
في اجل كتبه كالتحقيق والمجموع انه ليس له

بمستعمل اي لان الاستعمال فيه قيده لازم كما لماء
المستعمل علي ان هذا التفصيل بعيد وان جري
عليه القفال وتابعوه ومن ثم قالوا لا فرق في
القيد اللازم بين ان يكون من اضافة او صفة
لازمين او علي لام العهد نحو انما الماء من الماء فان
قلت كان القفال نظر الي ان القصد بقوله
نفسه كالحرارة ان ما كان وصفا فقط يكون
لبيان مجرد صفة ومعنى بذلك الوصف
لا غير فلا يعارض الاطلاق وانه ان كان وصفا
او مضافا يكون لبيان انه قيده لازم فيبطل
الاطلاق وانه ان لم يكن منشا لوصفه ولا اضا
فة لا ينافي الاطلاق بوجه فيبقى معه الاطلاق
ولما كان في هذا من البعد ما ترى رجع النووي
عن تصحيح اطلاقه الي عدم نظر الي ما عرف
مما قررته ان تابع الشيء ان قصد به
تخصيصه عن غيره ليتميز عنه فان كان ذلك
التمييز لازما سلبه الاطلاق والا فلا ولا تنافي
ما هنا بنحو الحرارة لان التابع في قولك ماء
حار لم يفيده جزءا خارجا عن ذاته متنوعه
حتى ينظر فيما هو لازم له او مفارق في
بعض الاحوال بخلاف ماء الزعفران فانه افاد

بلابسة

بلابسة المضاف الذي هو ماء الي جرمه وان
ذلك الجرم لازم لا ينفك بخلاف ماء البحر افاد
الاول دون الثاني وحينئذ فالنظر ليس
الا الي التابع اهو نحو جرم ملازم ام لا فتدبره
فانه غامض ومما يوضح هذا قول من قال
ان القيدية وعدمها انما يعتبران بالنسبة
للعالم بحال الماء لا مطلقا لئلا يرد من جهل حال
الماء المتغير بما لا يضر كطول المكث وغير المتغير
مع امتناع استعمال المستعمل فهو عنده لجهله
بحاله قد يحكم عليه الرائي له بامتناع الطهورية
وجوازه فيقع في الخطا اذا لم يكن كذلك بخلاف
العالم بحاله فيقيده بلازم وان لم يرخصه
ذلك ولا يقيده به مع ان فيه صورة ذلك
كمتغير بمكثه وبهذا يتضح لك ان ما ذكره
القفال سببه الغفلة عن قولهم هو ما يقع
عليه اسم ماء بلا قيد لازم عند العالم بحاله
رابعها اشترطوا في الاستعمال ان يكون
فيما لا بد منه اثم تاركه ام لا كصلاة النفل وصلاة
الصبي ومعنى ذلك ان النافلة يتوقف صحتها
وانتفاء الاثم بارتكابها عليه عبارة فاسدة
بنية الاغتراف عن وضوئها فلو غمس يده بعد

الوجه ثم تمم ولم ينو اغترافا لم يأثم من حيث
ترك النافلة لانه جائز اجماعا بل من حيث ترك الوضوء
لها اذا توضأ عازما على فعلها من غير نية اغتراف
واشتبه على بعض الاكابر وعلى من لم يحرر النقل
عنهم احد الامرين بالاخر فقاله اعتراضا على الرافعي
وتبعه شيخ المحقق العلاء القونوي في ترك النافلة
وصلاة الصبي على ان التلبس بالعبادة الفاسدة
حرام لانها ونيته تحصل عبادة خطرها الشارع مع
الحدث خاصها لا بعين تحقق الاستعمال
حال القلة من انفصال الماء عن العضو المستعمل
فيه ولو انتقل لبقية ذلك العضو او لغيره كعضو
الاخر كاليد الاخرى في اتحد حدثهما او حيثهما امر
اختلف فما دام يتردد على عضو المحدث
او بدن الجنب لا يحكم عليه باستعماله حتى لو
جرى مع الانفصال من قربه اليه قدمه لم ترتد
يتأثر الا ان انفصل وفي الخادم نحو في
محدث حدثا اصغر اغتسل غسل الجنابة
وجرى الماء من وجهه الى يديه او انغمس
وخرج حالا بلا مكث فينبغي ان لا يحكم با
لاستعماله حتى ينفصل فانه انفصل من
بعضه الى بعض فينبغي ان لا يحكم بكونه على

الوجهين

الوجهين في بدن الجنب ويشهد لذلك قول
المتولي في وصف المنغمس اذا قلنا الحدث يحل
جميع البدن صح طهره ويكون بمنزلة الجنابة
انتهى وهذه طريقة ضعيفة جرى
عليها ابن المقري في ابنهاجه ومن تبعه والمعتمد الذي
حررناه في كتبنا كشيخنا في بعض ما يأتي
ان من انغمس في ماء قليل ناويا رفع الحدث
الاصغر ثم خرج فورا بلا مكث ارتفع حدث
اعضاء وضوئه نظرا لتقدير الترتيب في
لحظات لطيفة اذ هذه اصح الحلبية وكلام
المنهاج وغيره صريح في ذلك فانه لم يفرق في صورة
الانغماس بين الماء القليل والكثير وهنا لا يحكم
باستعمال المنغمس فيه الا ان انفصل بان خرج
المنغمس منه او انتقل الماء من بعض اعضائه
الى بعض ومن ثم قالوا لو احدث وهو في
الماء فانغمس ثانيا ارتفع حدثه وان احدثه
منه في اناء وصبه على راسه لم يرتفع لانه
بالانفصال في يده او في قصعة في يده
ثبت له حكم الاستعمال لانه الان يعد منفصلا
عن البدن وكذا يقال في طهر وجنابة على
وهو في الماء فيتمه بالانغماس لا بما في اليد او اناء

منها وانه كان بدنه كله كعضو واحد لان الانتقال
فيه كهو في العضو فان كان مع الاتصال لم يضر
ولو من الراس الى الكعبة او مع الانفصال فان
كان الى محل يغلب فيه التقاذف كمن الراس الى
الصدر لم يضر والا ضر هذا هو المعتمد المجتمع
من اطراف كلام الشيخين وغيرهما فاحفظه وما
احسن قول التحقيق وبدن جنب كعضو
محدث وقيل لا وتضر انفصاله وقيل ان
نقله ضر انتهى وهذا اعني قوله وتضر بالواو
هو صوابه النقل عنه رعى كفاية ابن الرفعة
ووقع للمتاخرين من الخلاف والتكلم على هذه
العبارة ما بسطته مع الكلام عليه نقدا وردا
في فتاويه ما يصلح ان يكون مؤلفا مستقلا لا
يستغني مريد الاطلاع على ما للناس في عويصات
المسائل من الخلاف وما يتخلل صحته من
استقامة او انحرافه لا نقع لسبب ذلك
من الاطلاع على الماخذ والمدارك ما يكون سببا
للنجاة عن الزلل لا سيما في ادراك الموجب للهلاك
تنبيه دقيق مهم ينبغي التفطن له
وهو انه هل العبرة في الانفصال المشترط في
حصول الاستعمال بانفصال الماء او بانفصال

العضو

العضو الذي في الماء عن الماء وتظهر فائدة
ذلك في جنب انغمس في ماء وفي بدنه
لمعة مستورة فانقطع عنها الساتر بعد الخروج
وانغسلت بما على بدنه من الماء فانا نطهر
بذلك على العبارة الاولى دون الثانية لانه
حصول الاستعمال بمجرد انفصال العضو
فما عليه من الماء قد حكم عليه باستعماله قبل وصوله
للمعة لاحتمال انه لم يرفع شيئا ولكن اذا دخل
محدث يده بعد غسل وجهه في ماء قليل بلا نية
اغتراف فان الماء يصير مستعملا بمجرد انفصالها
اليد عنه فلا يرفع بخلاف ما في كفه فانه
يرفع ما كان مستترا على ذلك العضو فلو انه
انغسل بعد بقية يده التي هو فيها وهذه فائدة
جليلة استفيدت من التعبير بالماء لا بمحله
فتأمله وبه يرد قول الرافعي ما حاصله ظني
ان الجمع بين لفظي الخروج والانفصال
لا حاصل له بل يكفي احدهما ومن ثم قال
بعضهم عجيب هذا من الرافعي مع ان له
فائدة لطيفة وهي التنبيه على ان انفصال
العضو مع الماء لا يقتضي الحكم على الماء بالاستعمال
والغزالي لم يعبر بالجمع بينهما تبع فيه امامه ان الخروج

يتعلق بالمنغمس والانفصال يتعلق بالماء
فاذا خرج المنغمس من الماء وبقي في لحيته ماء
لم يحكم باستعمال هذا الماء بانفصاله من المستعمل له
فلذا اجمع في الوجيز بين خروج المنغمس وانفصال
الماء عن بدنه وهذه مسئلة مهمة في الباب
اهملها الرافعي وفيها خلاف يخرج من كلام
الشافعي وهو انا نحكم بالاستعمال من اول
الملاقاة اي ملاقاة العضو للماء او بتمام الانغماس
والذي في البسيط وغيره الثاني انتهى قيل
وصوابه بتمام الانفصال اي عن انفصال
البدن عن الماء لان هذا هو الذي يصلح
لنصبه الخلاف فيه والمقرر الاول لكن
لا على هذا الاطلاق بل هناك اعتبار اخر
وهو انا نحكم بالاستعمال اول الملاقاة بشرط
ان يوجد الانفصال فيتبين به الاستعمال
من اول الملاقاة بالنسبة لغير الماس فنحكم
لو نزل جنب او محدث ماء قليلا ونوى
رفع الحدث قبل تمام الانفصال صار الماء
حينئذ مستعملا بالنسبة لغير ماس الماء
بخلاف مماسه فانه لا يصير مستعملا بالنسبة
اليه الا بعد تمام انفصاله اليه مثلا عن الماء

فالحاصل

فالحاصل ان المقرر انه بمجرد ملاقاة يده للماء
القليل من غير نية اغتراف يصير مستعملا
بالنسبة لغير اليد وبالنسبة لليد لا يصير
الا ان فارقها الماء ولا عبرة بمفارقتها هي للماء
لان المنفول في الماء الباقي في كفه انه غير مستعمل
وان له ان يرفع به ما على ساعده ان انتقل
اليه على الاتصال او مع انفصال يغتفر فيه
المتقاذف وهذه من فوائد تنكيت العبارة من
لم يعبر بانفصال العضو فيقول انه لا يرفع الماء
حدث ساعده لان انفصال الماء اعني الساعد
وعليه الماء صيره اعني الماء مستعملا فلا يرفع
به ومن عبر بانفصال الماء لم يحكم باستعماله
في هذه الصورة فله ان يرفع به حدث الساعد
وحينئذ فتامل ذلك فانه مهم اي مهم وبقي
لهذه المسئلة ذيل ذكرته في شرح العباب
فعليك به ان اردت تحقيق الاشيا على ما
ما عليه وحاصلها ان المنغمس اذا نوى قبل
تمام الانغماس جاز له ان يتمم الانغماس بالنزول
والتقاصر في الماء الى ان يعم جميع بدنه وليس له انه
يتم بالاخذ بيده ولا بالة فيها لمقصعة لانه
بانفصاله عن البدن صار مستعملا فلا يستعمل

في ذلك البدن ولا في غيره كما مر وعجيب مما
وقع في الخادم من الفرق بين ان ياخذه بيده
فيرتفع حدثه راسا او باناء فيها فلا يرتفع و
عبارته في الفرق اما الماخوذ فانفصل بالكلية
عن الجزء الملاقي للبدن بخلاف المنفصل
من اليد باليد فتامله فانه مما يلتبس انتهى
والمتبادر من هذا اللفظ انه فرق بمجرد الصورة
ومن المعلوم انه بمجردها لا يفيد شيئا ولكنه
ان يجعله فرقا بالمعنى فقوله نظرا في اليد
الى انه لم ينفصل على اجنبي بخلاف في الاناء
فانه انفصل على اجنبي هو الاناء الذي في اليد
والفرق بين بعض الشيء والاجنبي منه غير
بعيد لكنك اذا تاملته ان تدرك اعتبار
الانفصال الحاجة التي تردد الماء على العضو
لازالة قذره وهذه لا تختلف بكون المنفصل
بعضا او اجنبيا فكان الفرق بما مر بين ما في
اليد والتي ليس له كثير جدوى فتامله فانه دقيق
جدا كما هو لائح ساد منها طالما للناس حيث
نية الاغتراف ومن دليله وجوبها والكلام
عليها في امور ثلاثة معنية دليله وجوبها
وبيان محلها وكيفية وقوعها وقد اشبع الناس

بسط

بسط الكلام في كل من هذه الثلاثة بما لا يمكننا
استيعابه فلنقتصر منه على المهم فاما الاول
فمقصوده منه فحاصله انه لو ادخل متوضئ يده
في الاناء قبل فراغ غسل وجهه لم يصر مستعملا
لان غسل اليد لم يدخل وقته بعد بخلاف ما لو
ادخلها بعد طهره بان غسله ثلاثا او دونها
وقصد الاقتصار عليه فانه متى لم يقارن نية
اوله جزء كل فيه يده اليمنى او اليسرى التي
يغترف بها صار مستعملا لكن بالنسبة لغير
يده المغترف بها فله ان يغسل بقيتها بما في كفه
كما مر قاله في الخادم ومحله ان قلنا ان حدث
كل عضو يرتفع عنه بمجرد غسله فان قلنا
يتوقف على غسل تمام الاعضاء لم يتات ذلك
وفي فتاوى الغزالي التفصيل بين ان ينوي
رفع الحدث ويطلق فيصير مستعملا بمجرد
الملاقاة فان نوى رفع حدث الوجه وحده
لم يصر مستعملا جوزنا تفريق النية اولا قال
في الخادم وهو تفصيل حسن انتهى وهو كما قال
لانه بفراغ غسل وجهه لم يدخل وقت ارتفاع
حدث غسل اليد لانه لا بد هناك من نية جديدة
لليد حتى يحتاج اليه بغير نية الاغتراف ومن

الانفصال المعنوي المنزل منزلة الانفصال
الحسي ان يجاوز الما وان جرى في الاتصال بنكبه
الحدث او ركبته لانه ينتقل الى موضع غير
مشروع غسله وجوبا ولا ندبا كان بمنزلة المنفصل
المنفصل الى الارض ثم قصده بنية الاغتراف
لا ياتي فيه خلاف قصد التبرد في اثنا وضوئه
لان تلك فيه مصلحة صون الما عن الاستعمال
المفسد له بخلاف هذه ولو ادخل يده بعد
غسل وجهه غافلا عن نية الاغتراف وعن نية
رفع الحدث واستبعد الامام تصوره قال
لان من ينقل الما من الانا يقصده الاغتراف
لا غسل اليد في الما الذي في الانا فان فرض
سقوطا لقصد بنيه جميعا صار مستعملا وفي
البسيط انه بعيد في التصور فانه لا بد ان
يقصد التنحية اي الاغتراف فيتجه ان يقال
هذه الهيئة تقتضي قصد الاغتراف فان حصل
ذهول عنه وافقه العادة فنزل عليه وانما نعرفه
الى جهة النية اذا لم يعارضه مثل هذا المعنى
وقال ابن الاستاذ تعارض هنا حكم النية المقترنة
وبقا الاستصحاب بها فيصير مستعملا انتهى وصار
مستعملا من حيث ملاقاة الما الاول جزء او لا يصير

الا بعد تمام الانفصال وجهان اصحهما الثاني قاله
في الخادم وبه يعلم ان الاول ليس كذلك وانه
بالنسبة لغير اليد المماسة ثبتته من اول الملاقاة
وبالنسبة للملاقي لا يثبت الا بعد تمام الانفصال
هذا كله هو المعتمد وقال الشاشي لا يصير مستعملا
بترك نية الاغتراف وفي شرح السنة للطبري بعد
نقله طريقة الخراسانيين في نية الاغتراف والظاهر
ان ما ذكره الشاشي هو طريقة اهل العراق وما صححه
هو المختار عندهم وهو الاصلح للناس لما في اعتبار ذلك
من الحرج او العسر والظاهر من حال الاولين
التساهل في ذلك وخبر عبد الله بن زيد في صفة
وضوئه صلى الله عليه وسلم وقوله ثم ادخل يده
فاستخرجها فغسل وجهه ثم ادخل يده فاستخرجها
وتاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز وقد ترجم
بعض الحنابلة عن هذا الحديث بباب الرد على
من جعل ما يغترف منه بعد غسل وجهه
مستعملا انتهى وهذا مجرد دعوى والا فانه
جبر بان الحديث ليس فيه رد على الوجوب
بوجه فيه اشارة اليه كالامر لان افعاله صلى الله عليه
وسلم محمولة على احمل الحالات ومن الكمال ان قوله
ادخل يده واستخرجها فغسل يده انما يحمل على

الكمال اللايق بمنصبه صلى الله عليه وسلم الا كمل
من كل منصب لمخلوق ومن ذلك الكمال تمام شهوده
وعدم طروق غفلة لما هو فيه وذلك يتضمن
لنية الاغتراف وزيادة لانه ليس المراد بها التلفظ
بنويت الاغتراف وانما المراد استشعار النفس
بان اغترافها عند الغسل اليه فهي محترزة لذلك
وليس هناك غفلة عن الاغتراف وقصده بوجه
وهذا واضح لمن عنده ادنى تامل وتيقظ للكمالات
وان يده انما هي آلة في اخذ الما ليغسل به يده
ويؤيده ذلك قول بعض ائمتنا لو ادخلها بعد
غسل الوجه لغرض اخر كغرض الشرب لم يصر الما
مستعملا لان ذلك يتضمن نية الاغتراف
وانما ساهم هذا التدقيق لما جبلوا عليه من تركه
هذه الشهوات نسيا منسيا فهولا هم الذين
يبعد عليهم تصور ذلك فيؤديهم الى انكار
وقوع نية الاغتراف او ما يتضمنها واما من
كان مستغرقا في حضرات الشهود وان نفسه
مستغرقة في استحضار شهود تجلي الله سبحانه
عليه في اقواله وافعاله الا وهو بشهوده لما شرع
له ذلك الفعل وحكمه وجهه وقع هذا الشهود
فتامل ذلك فانك تجده الحق الواضح والطريقة

اللايح

اللايح فلا يدع عليك التشغيب بما لا جدوى به بما لا
يشعر المبتدي به ولا يطمئن اليه المنتهي ولكنك
يرد ما قررته قول الزركشي الاحاديث الصحيحة
في صفة وضوءه صلى الله عليه وسلم وادخاله يده
في الانا بعد غسل الوجه مطلقة ولم ينقل انه
نوى الاغتراف ولا امر به فدل على عدم الاستعمال
ولكنه لك الاولون من الصحابة واستدل القاضي
بحديث نبع الما من بين اصابعه صلى الله عليه
وسلم وادخاله يده هو والصحابة رضي الله عنهم
في الانا فقال هذا اظهر دليل على ان اغتراف المحدث
من الما لا يوجب استعماله انتهى ويرد ما ذكره عن
الاحاديث الصحيحة بانه نظر اخذا بظاهر
الالفاظ دون معانيها وذلك لا يقبل من
مستدل وانما الذي يقبل منه بيان من لو له
تلك الالفاظ بحسب معناها المقصود منها كما هنا
وقد قررنا ان قرائن حاله صلى الله عليه وسلم
التي يعرفها منه اصحابه رضي الله عنهم انه عند
مباشرته لفعل العبادة يكون مستحضرا لها
على الوجه الاكمل بقصد كل شي لما وضع له كاخذ
الما بعد غسل الوجه فان القصد من هذا اخذه
لتطهير اليد فهو نية اخذه عقب غسل الوجه

مستحضرا لكونه ياخذه لغسل يده وهذا هو
معنى نية الاغتراف كما ياتي على الاثر فبان واتضح انه
صلى الله عليه وسلم لم يغفل عن نية الاغتراف في
المعنى وان اصحابه رضي الله عنهم يعرفون منه ذلك
فيفعلونه وكذلك اصحاب اصحابه من
السلف وهكذا وبهذا يندفع منع الانفتاح
جميع ما شغبوا به من حجج لم يسلم منها دليل بوجه
نظرا الى ما قررته في حقايق فعله صلى الله عليه
وسلم دون ظواهره التي استروح اليه المعترضون
ولم يسووا بها وجه دلالة يطمئن اليه المحققون
ثم رايت بعضهم استدل بما يوافق بعض ما ذكرته
حيث قال ولوجوب نية الاغتراف اصل اصيل
هو قوله صلى الله عليه وسلم الذي رواه مسلم لا يغتسل
احدكم في الماء الدايم وهو جنب فقيل لراويه
ابي هريرة فكيف يا ابا هريرة قال يتناوله
تناولا فتبين ان النهي لاجل افساد الماء بالاستعمال
وان المخلص من ذلك ان يقصد نقل الماء منه
والغسل به خارج الاناء وكذلك احاديث النهي
عن ادخال اليد في الاناء قبل غسلها فان الغسل
ان كان لنجاسة فقد دل الدليل على نجاسة الماء
القليل بالوارد عليه وان كان للحدث فوجه

النهي

النهي افساد الماء بغسل اليدين فيه من الحدث كما
ورد النهي عن الاغتسال فيه من الجنابة وكذلك
احاديث النهي عن الوضوء بفضل وضوء المراة قاله
قاله الشيخ عز الدين ولان النية تتوجه الى العبادة
على الوضع الذي جرت العادة به والعادة ان اليد
تدخل في الاناء للاغتراف دون تطهيرها نفسها
والحجة في هذا قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال
بالنيات انتهى وبتامل كلام العز هذا يعلم انه
موافق لما ذكرته موافقة ظاهرة لانه اذا حكم العا
دة في توجهها للعبادة فاولى ما علم واستقر
من حاله صلى الله عليه وسلم انما تحمل احواله على
الوجه الاكمل المستلزم لاستحضار ما يودي نية
الاغتراف على الوجه الاكمل وعلى ان الصحابة رضي
الله عنهم علموا ذلك منه وعملوا به وكذلك من
بلغه عنهم من التابعين وهكذا وحينئذ فو
جوبها هو الذي شهدت به الدلائل الواضحة
التي لا يحتاج الى برهان عليها باكثر مما ذكرته هنا
كاوله هذا البحث وما استدل به ذلك البعض
من حديث ابي هريرة وما بعده وجه الاستدلال
فيه منقدح وبعضه اوضح من بعض مع رعاية
ان كلا مما ذكره لم يدخل في انتاج ما برهنت عليه

من اعتبار نية الاغتراف فتأمل ذلك ولا تسأم
منه فان كثيرين قنعوا بظواهر الاعتراضات على
القول بوجوبها استرواحا الى اجابة دواعي
الاعتراض من اول وهلة ولو حققوا نحو ما
ذكرناه لاستراحوا واراحوا والله سبحانه الموفق
بمنه وكرمه للمحب الطبري وانه وافق ذلك الحنبلي
والزركشي فيما مر عنهما فقاله في احاديث اغتراف
الرجل والمرأة من الاناء الواحد ظاهرها يرد على
من اوجب نية الاغتراف وكذا حديث عبد
الله بن زيد في صفة وضوئه صلى الله
عليه وسلم ومن ادعى انه كان يعد نية الاغتراف
فقد ابعد ولو وجبت لبينها صلى الله عليه
وسلم ومن ادعى انه كان يبعد نية الاغتراف
فعله لانه وقت حاجة وتأخير البيان عن هذا
الوقت لا يجوز انتهى وقد علم رده مما مر وايضا
فهذا ان الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم
علموا من حاله صلى الله عليه وسلم التصريح
بوجوبها على الوجه الذي قررته
وكذا احاديث اغتراف الرجل والمرأة
عليهم بما عين نية الاغتراف مما بينا
اغنانا عن ان نبين بطلان انهم غافلون

عن

عن نية الاغتراف بل هم ذاكرون لها محولون
عليها وكذا يقال في حديث عبد الله بن زيد
لما تقرر ان الصحابة رضي الله عنهم كلهم علموا
انه صلى الله عليه وسلم اتى بنية الاغتراف
على اكمل حالة واوضحه فلم يحتج الى ان
يبينها بل بينها كما تقرر واعلم انه قال
في الخادم بعد ذكره كلاما ينبغي ان يبحث
عنه في هذا الموضع بلا شك اشياء الدليل
على وجوب نية الاغتراف الثاني في حقيقتها
وهو ان يضع يده في الاناء بقصد نقل الماء
منه والغسل به خارج الاناء لا بقصد
غسلها داخله الثالث في محلها و
ينظر ان كان محدثا فلا يجب عليه
نية الاغتراف حتى يغسل وجهه
الغسلة الاولى فاذا غسلها بغرفة وجبت
نية الاغتراف بعدها وان لم يغسل الغسلة
الاولى بغرفتين لم تجب نية الاغتراف الا
عند الغرفة الثانية وانما كان كذلك لكن
لان غسل اليد انما يحسب من فرضها
ان تقدمها بعد غسل الوجه الغسلة
الاولى فاذا وضع يده في وقت غسلها

ولم ينو الاغتراف انفصلت يده عن حدثها
وصار الماء مستعملا وسواء انفصلت يده
كلها في الاناء او بعضها حتى لو غسل اصبعا
واحدا في الاناء صار مستعملا وان كان جنبا
فيده من كل عضو واحد فاذا نوى غسل
الجنابة وجب عليه نية الاغتراف قبل
ان يضع يده في الاناء ولو اغترف للمضمضة
ونحوها وغسل يده خارج الاناء بنية
غسل الجنابة لم يبق عليه نية الاغتراف انتهى
فاما الدليل على وجوب نية الاغتراف
فقد مر بسط الكلام فيه بما يغني عن اعادته
فراجعه واما حقيقتها التي ذكرها فهو صحيح
اجماله والمعتمد فيه تفصيل هو انه نوى
الاقتصار على غسل وجهه الغسلة
الاولى وجبت نية الاغتراف عقب اولها بلا
مماسة للماء بالاغتراف منه بعد الغسلة
الاولى من الوجه اعني بالاولى المستوعبة
لجميع الوجه اذ لا يدخل وقت غسل اليد
الا حينئذ ونية الاغتراف انما تجب ويعتد
بها حينئذ لانها كما عرف ستكون الصون
الماء الذي في الاناء مثلا عن الاستعمال بدخول
اليد

اليد فيه بعد او ان دخول وقت غسلها وخرج
بنية الاقتصار على الاولى ما لو نوى ان
يغسل وجهه ثلاث مرات فلا تجب نية
الاغتراف الا بعد الثالثة كما هو واضح عملا
بنيته وبالو اطلق وهذه هي محل التنازع
بين الزركشي ومن وافقه وتبعه وبين
ابن عبد السلام ومن وافقه وتابعه
فالاولون نظروا الى الحقيقة والاخرون
نظروا الى العادة وان النيات تنصرف
الى العادة على الوجوه العادية به وهي
العادة ان اليد تدخل في الاناء للاغتراف
دون تطهيرها نفسها والحجة في هذا قوله
صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات انتهى
ويؤيده قول التفقيه للريمي محل الخلاف
على ما يقتضيه كلام الوسيط اذا غمس يده
على هيئتها وان غمسها مقلوبة صار مستعملا
قطعا انتهى وقول ابن الرفعة بعد ان حكى
في صورة الاطلاق عن الكافي وغيره قيل بكونه
مستعملا بالانفصال ويمكن ان يقال
هيئة الاغتراف صارفة للنية المستصحبة
الى قصد الاستعمال وهذا ما حكاه المتولي وبها

عن بعض الاصحاب في غسل الجنابة ولم يحك
الفوراني جماعة والحق المتولي مسئلة
الوضوء بها وقال ان البغوي قطع به وعلى
هذا الاثر تفع الحدث عن الكف ما لم يجر الماء
عليها انتهى كلام ابن الرفعة ومعنى صرفها الى
ذلك انما يمنع عليه بالاستعمال قبل الانفصال
نظرا للعادة في كل من الحدثين وقوله
وعلى هذا الى آخره مبني على الضعيف
انه اذا لم ينو الاغتراف يصير الماء مستعملا
بالنسبة اليها الغير المنفصلة ايضا والمعتمد
انه لا يضر نظرا لصورة الاستعمال الموجبة
لعدم الانفصال كما سيعلم مما ياتي على
الاثر فرد تامل هذا المحل فانه وقع فيه
تغاليط عجيبة فان قلت بعد النظر
للعادة قول المجموع ولو انفصلت يده
من نوى لتغلب الماء عليه قال المتولي عن
المحققين فهو مستعمل وقيل لا لقرينة
الاغتراف فيصح غسل يده انتهى قلت
ليس هذا مما نحن فيه لان صورته ان
يدخل بعد غسل وجهه يده في الانا
بلا نية اغتراف فينوي عند تحريك الماء للتيقن

حتى

حتى ينفصلها الانا او قبل استيفا غسلها فهل
له ان يتم غسلها من ذلك الانا لانه لم يقع
الانفصال منه بالاختيار فكانه لو لم
يوجد والاستعمال انما يثبت حيث وجد
انفصال حقيقي والاصح هنا الاستعمال
لوجوده ولا نسلم انه لم يوجد حقيقته
بل وجد بها هنا من هذه الحيثية وهي
اجنبية عن الحيثية التي هي محل
الخلاف وهو ان ما وقع على وفق العادة
يصرف النية اليها حتى لا يحتاج لنية
اغتراف وايضا فانما ينصرف الى الوجه
الاكمل ولا شك ان الملامسة التي للوجه
وهذا هو الاوجه مدركا والاليق [illegible]
[illegible] فكان هو المعتمد ولا ياتي هنا هذا
الخلاف في الجنب لان بدنه كله كعضو واحد
وحينئذ يلزم من ذلك انه لو اغترف في
نحو مضمضة فغسل يده خارج الانا
لم يبق عليه حدث حتى يحتاج لنية
اغتراف تصرف الماء عن الاستعمال فعلم
ان حكم جنب وضع يده في ماء بعد
الاخذ او معه فيه كفع ولا يحتاج لنية

اغتراف لارتفاع الحدث قبل ذلك سابها
ان هذا كله في الماء الجديد انفصاله عن العضو في
غير ما يغلب فيه التقاذف فاما ما يغلب
فيه فيعفى عنه في كل من الحدثين والجنب
حتى لو اجتمعت هذه الثلاثة على عضو
كيده وارتفعت بغسلة واحدة وان
كان ماؤها حصل من محل قريب منها
كان انتقل الماء من كفه الى ساعده الذي
عليه الثلاثة فيرفعها دفعة واحدة حيث
عم العضو ولم تتغير غسالته ولا زاد وزنها
وان خرج الهوى من الكف الى الساعد لان
المحل لما قرب كانا بمنزلة محل واحد فلم يضر
هذا الانفصال وكذا لو كان على وركه جنب
فانتقل ما الرجل اليه مع التقاذف فانه
يرفع الخبث ايضا او كان الخبث بمحلين
يغلب فيهما التقاذف عرفا علاهما الماء ثم
باسفلهما فيطهرهما ولو طرا ادلي بالما بعد
انغماسه وارتفاع حدثه الاصغر او الاكبر
اصغر او اكبر جاز له ان يرفعه بانغماسه
حتى يعم الما بدنه من غير فصل في ناد
وكذا في يده وان نوى الاغتراف كما في الاصل

علي

على الاوجه لانه بانفصاله في اليد صار اجنبيا
فلا يرفع بخلاف ما لو انغمس بعد ذلك الطاري
بنية رفع حدثه فانه يرتفع نظرا لصورة
الاستعمال الباقية وفي هذا المحل من التنازع
بين المتاخرين فيه في صورة وفروض وتقسيمات
ما يقضي ناظره بالعجب منه لكثرة ما وقع لهم فيه
من التشغيب والتغليط والنظر الى بقاء صورة
الاستعمال فيما اذا طرا حدث اصغر او اكبر او خبث
فتمم بالانغماس ولم يحصل من غسالته الثالث
تغير او ثقل غسالته وقد بالغوا في مخالفة
شرح المهذب مع حكاية الاتفاق عليه
حصوله طهره بتتميم الانغماس ثم نصفوه
مع كونه معللا ببقاء صورة الاستعمال ما دام
لم يخرج منه ولا تمم غسلها بما في يده او اناء
اخر فتفطن لجميع ذلك مع ما ابينه في
هذا الشرح وغيره كشرح العباب بما تيقنته
الاطلاع عليه الاحاطة بما للمتاخرين في هذه
المسايل من الخلاف والاضطراب فانك اذا
استبعته في تحقيق ذلك ظهر لك من المدارك
المدارك ما اشرفت به على عذر ما للاصحاب
ومن بعدهم في تحقيق محال الاشكال

والرجوع الى حقايق النظر في المدارك وحقايق
الاستدلاله والله سبحانه الموفق لاصابة الصواب
والرجوع الى الحق توفيقا وتاصيلا بما يدق
ويستطاب ثم انه جا باسناد صحيح
عن ام هاني انه صلى الله عليه وسلم اغتسل
هو وميمونة رضي الله تعالى عنهما من اناء
واحد في قصعة فيها اثر عجين ومنه اخذ
الايمة ان التغير القليل لا يضر وهو صحيح
الشيخين وغيرهما ولم يلتفتوا الى قول
كثيرين الاقرب الى نصوص الشافعي
رضي الله تعالى عنه انه يضر نعم ينبغي كراهة
التطهير به للاقوا ماه عزيزة ان الخلاف في
المنع نازل منزلة النهي المخصوص من غير الجازم
فتنشا منه الكراهة نصوص الشافعي
لا سيما وقد قوي الخلاف بقول الخادم كلام
الام والبويطي يصرح بانه يضر لكن انتصر
اخرون للاول بان الذي تظاهرت به نصوص
الشافعي وعضده الحديث المذكور كما قاله
البلقيني حيث ترجم عليه بباب التطهير
بالما الذي خالطه طاهر لم يغلب عليه اي لان
من المعلوم انه لا بد من تاثر الما بملاقاة العجين

في

في الجفنة ويوافقه حديث تغسيل احدى
بناته صلى الله عليه وسلم بما وسدر واجعلن
في الاخيرة كافورا او شيا من كافور فايدة
قيل يوثر نحو الكافور لانه يخالط وسعه
الاكثرون فيه وهو الاظهر وسببه قوة
زهمه لا مخالطته انتهى والمعتمد كما في شرح
الصغير انه نوعان هذا ولم يتكلم الشيخان على
ضابط التغير وتكلم عليه الغزالي فقال هو
ان لا يطهر طهورا بينا يدرك من بعد ثم
تكلم هو وصاحبه محمد بن يحيى على ذلك
على انه كلام تحقيقه فلذا اخذه الباقون
وضبطوه بالعرف وقربوه بما حاصله
ان لا يصير منسوبا الى المغير بحيث انه اذا
قيل متغير لا ينسب الى المغير فيقال ما
زعفران مثلا فهي لم يصل الى هذا المحض
فهو قليل لانه الى الان غير منسوب الى المغير
واما اذا وصل الى تلك النسبة بحيث انه اذا قيل
ما زعفران مثلا محضة الاضافة اليه فانه
كثير حينيذ فتامل هذا ولا تلتفت الى ما
اطال به الامامان المذكوران فانه لا يعقل منه
ضابط منضبط كما تعلمه ان وقفت عليه

تاسعها شرط التغير التقديري بالمستعمل
ان يقل الماء على الاصح انه اذا كثر لم يوثر وصف
وصفه الاستعمال فلا يحتاج حينئذ الى
تقديره مخالفا وان كثر ذلك المستعمل لانه
حتى يحكم له بالطهورية وخلط طهور بطهور
اخر لا يغير مطلقا وغلط في ذلك بعضهم
فاحذره ثم انهم مثلوا الوسط بلون العصير
وطعم الرمان وريح اللاذن ولا يعتبر طعم
الخل الذي له طعم وان توسطت حموضته
ولا ريح ما الورد وان توسطت رائحته
ويوجه بانه ان ظهر للشيء ريح او طعم او
لون لم تتات فرض التغيير فيه لاستحالته
اعتبار الوصف التقديري فيما له وصفه
حسي لان التقديري في هذه الاشياء
معرفة لتغير الفرضي ولو بالحزر والتخمين
فتامله ولا بد عند الوقف التقديري من
النظر الى صفات الماء في صفائه وكدرته
وملوحته وعذوبته مثلا لكن اقاله
الجمهور معرضين به عن قول الروياني
يعتبر هنا بالاشبه بالمخالط واعتمد ابن
ابي عصرون صفة الخليط المفرد ه

وواضح

وواضح انه لا ياتي في المستعمل لان ما نحن
غير محسوس اصلا ونوعا بخلاف غيره
كما ورد لا ريح له لان ريحه الاصلي كان موجودا
فامكن الرجوع اليه فرضا وفي الخادم اذا قلنا
بتقدير مخالفا فهل يعتبر بنفسه ففي
ما ورد لا ريح له يقدر غير منقطع او
يعتبر بغير جنسه ظاهر كلام الرافعي الاول
ويمكن اخذه من قول صاحب التتمة يقدر لو كان
ريح او لون هل كانت تغير الماء كالحر اذا اختلط
بالماء يقدر له ما يوافقه من قوله الاستقصا اذا
كان للمخالط نوع من جنسه مخالفه له في
الصفة اعتبر به كما اعتبر الحر بالعبد دون
ما خالفه في الجنس وفي التوسط الاقوى
اعتبار الشيء بنفسه فيقدر مما الورد
له رائحة وطعم مخالفة انتهى والمعتمد
خلافه كما هو معلوم واعلم انه مهما حصل
التغير بفرض مخالف وسط في صفة
اثر ولو كنت اذا فرضته المخالفة في غير
تلك الصفة لا توثر واذا فرضناه وعلمناه
انه لا يوثر لعدم تغيره بتقدير المخالفة
جاز استعماله جميعه على المنقول المعتمد

لاستهلاكه فعلى هذا يجب طرحه في ماء ناقص
عن الطهارة حتى يكمله ما تطهر به كما ذكره
الشيخان وغيرهما وهو المنقول المعتمد وان
طال كثيرون في رده نظرا الى انه يلزم عليه
التطهر بالمائع وشرط وجوب كلاهما وفي
وجه يلزمه ان يبقى قدره والا كان مستعملا
لغير المائع تعينا قال الرافعي واطبقوا اي الاكثرون
على تضعيف هذا الوجه انتهى واعترض
بما ليس في محله وفي وجه آخر ان كان الماء
قدرا يكفي للطهارة صحت مطلقا ولا يكفيها
الا بالمائع وجبت انه يبقى منه قدر المائع
عاشرها استشكل عدهم من المغير الشمع
مع انه اذا صب عليه الماء انقبض ولم يظهر
منه تغير في لون ولا ريح البتة ويرد بان
كلامهم مفروض في شمع لم يطبخ ولم يزل
عنه ثفله فهذا قد يغير وحينئذ فهو
نوعان كالكافور ويحمل قول بعضهم
مرادهم به العنبر الخالص فانه شمع له رائحة
طيبة حادية حادي عشرها من المغيرات
الكافور لا نزاع في التغير به واستشكل بان
هذا انما يقال في تغير المخالط لانه الذي يتصور

تغير

تغير الكل او البعض به بخلاف المجاور وقد
قال في شرح المهذب تبعا لابن الصلاح فقال
من فسر الكافور هنا بالصلب فقد اخطا
لانه لا يبقى بقوله فاته اذ هي مسئلة تغير
المجاورة والصواب تصويرها بالرخو
الذي لا يطهر لقلته فتستهلك في موضع
وتوعر فاذا تغيرت رائحة الجميع علم انه
مغير مجاور فياتي فيه وجهان يخرجان
من قول المتغير بالمجاورة فان قيل المغير
لم يجاور الجميع فكيف يقال تغير الجميع
بالمجاورة قلنا لا يعتبر في تغير المجاورة مجاورة
المغير جميع اجزاء الماء فان ذلك هو المخالط بل
يكفي مجاورة بعضها كما في الدهن والعود
وهذا هو الفرق بينه والمجاور انتهى وهو
صريح في الاشكال الذي قررته اولا لولا التمحل
عنه بما ذكره النووي في آخر كلامه هذا فتفطن
لهذا فانه يغفل عنه كثيرا ويوافق قوله
قلنا لا يعتبر الى آخره قول العمراني المراد
بالمخلط اختلاط اجزائه باليسير من اجزاء الماء ثم
تتغير رائحة الجميع وقول الانا انه يسير
الكافور الذي يختلط بالماء ويذوب فيه بحيث

لا يصل الى جميع اجزائه اذا وقع فيه وتروح
به وجهان انتهى قيل من امثلة المتغير بالمجاور
كذا في الخادم سكت الرافعي عن حالة ثالثة
في الكافور وهي ما لو شك فيه هل انحل او لا
وتعرض لها الماوردي فقال اذا علم انحلاله
في الماء سلبه لانه مخالط وان علم عدمه فلا
لانه مجاور فان شككنا فان غير الطعم واللون
سلبه وان غير الرائحة فوجهان احدهما
يغلب فيه تغير المخالطة والثاني يغلب
تغير المجاورة انتهى ولا فرق في تغير المجاورة
بين الطعم واللون والريح ورجح ابن الصلاح
انه لا يوثر فيه الا تاثير الريح لانه لا يستدعي
اختلاط اجزا بخلاف الاخرين ورده النووي
بانه مخالف لكلام الاصحاب من التسوية
بين الثلاثة ثاني عشرها حيث انه
لو دق العود الصلب غير المطيب وغير
فهو مخالط ومثله الكافور الصلب قال
هذا ما يظهر ورايته في كلام الحنابلة
وذكره الاصحاب في الورق ولا فرق
انتهى وهو محتمل وفي الام لو صب فيه
دهن طيب او القي فيه نحو عنبر او ذي

ريح

ريح لا يختلط بالماء فظهر ريحه في الماء فان في
الكفاية وهذا كالصريح في اختصاص الخلاف
بتغير الريح فقط وعليه جرى الماوردي وهو
يفهم الجزم بان تغير الطعم او اللون من التغير
بالمخالط وفي الخادم موافقة ابن الصلاح في الفرق
بين الريح والاخرين قال الماوردي بعد
ان ذكر ان التغير بالمجاور لا يضر ان نحو التمر
والزبيب من الحبوب ان لم ينحل بالماء جاز
لانه تغير مجاورة كما لو تغير بخشب وان
ذاب وانحل فتغير جائز لانه مخالط نعم الظاهر
ما قاله ابن الصلاح لانه اذا غير الطعم او اللون فقد
ظهر انه مخالط والكلام في المخالط ولهذا
ولهذا استثنى الامام بالكافور الصلب وما في
معناه من الادهان وذات الروائح الفائحة
اذا غيرت الرائحة فقط انتهى وهذا كله
طريقة ضعيفة والمنقول المعتمد انه
لا فرق في التغير بين الاوصاف الثلاثة
سوا المجاور والمخالط وان بحث الغزي
المجاور قد يجعل كالمخالط اي وعكسه ان
تصور لكن يبعد نظرا للحالة الراهنة
وكلام الاصحاب في تفاصيل الطحلب والورق

والورق ونحوهما صرح في ذلك وحينئذ
فيراعى في حق كل ما هو ظاهر حاله الآن انه
هل يصدق عليه تعريف المخالط او المجاور
ويحال الى القضية ما اتضح من حاله او نحو
وهو او مخالط فتامل ذلك فانه مع وضوحه
كثيرا ما يغفل عنه تنبيه مهم
يتعلق بالنظر في التراب من حيث يتضح به
الخلاف فيه ومدرك كل رأيه حكي فيه بكلام
مختصر حاصله ان طريقة الامام فيه انه مخالط
جزما وانما الخلاف في انه مع كونه مخالطا لا يؤثر
لانه طهور وقد امر الشارع بطرحه في تطهير
المغلظ ولان التغير به الذي اقتضى انه
مخالط على ما فيه مجرد كدورة تذهب
بصفائه لرسوبه اصلها من غلبه الماء
في اسفل الاناء على الاثر فلعدم تحققه
دوامه لم يؤثر لان مثل هذه الكدورة لا
تسلب اسم الماء عن الاطلاق او يؤثر اخذا
بمقتضى انه مخالط من غير نظر لشيء اخر كا
لزعفران وجهان قطع بكل قاطعون قاله
الرافعي في الشرح ثم ما اقتضاه او صرح به
كلام الامام من الجزم بان التراب مخالط قاله

في

في الخادم منعه بعضهم لانه بمضي الزمان ينزل
الى قراره ويصفو الماء الذي فيه وتوجيهه
منع كونه مخالطا بما ذكر محتمل بناء على ان المعتبر
فيما يتحقق به المخالطة والمجاورة بالحالة الراهنة
لا بما يأتي بعد ولا شك ان التراب حالة الطرح
يصدق عليه حد المخالطة لا المجاورة فاتضح
ما افاده كلام الامام انه مخالط دائما وانما الخلاف
في تأثيره وعدمه باعتبار ما فيه مما اشبه خا
صية المجاورة تارة والمخالطة اخرى ورجحت
هذه لانها الموافقة لما مر من كلامهم في الطحلب
وغيره ان النظر للحالة الراهنة لا غير واما
حكاية ابن الرفعة فيه خلافا فانه مجاور او
مخالط بناء على تعريفهما فان قلنا ان المخالط
هو الذي اذا طرح في الماء لم يتميز عنه في رأي
العين فهو مخالط او لا يمكن فصله فهو مجاور
لانه لا يمكن فصله بعد رسوبه فهي بعيدة
عن تحقيقه ووسع دائرته في الاحاطة
بالخلاف ومداركه وبيان ذلك ان الوجهين
لم يتواردا على محل واحد لان من زعم انه مخالط
يرى لعدم التميز في رأي العين حالة الوقوع
ومن زعم انه مجاور يرى لامكان فصله بعد رسوبه

المتأخر عن الوقوع ثم رأيت ابن الرفعة استشعر
ما ذكرته من الاعتراض عليه فقال ينبغي ان يكون
مجاورا على الوجهين لانه يميزه النظر بعد يبسه
ايضا فهذا فيه النظر لشيء واحد هو ان النظر
يميزه بعد يبسه ويقابله الاول الذي رآه الامام
انه مخالط فيهما نظرا الى حالته الراهنة عقب
الوقوع هذا ملخص ما فيه وهو نفيس مهم عند
من يريد النظر الى المدارك وحقائقها المقربة
او المبعدة لها من كلام الاصحاب وقد علمت
ان الاقرب الى كلامهم النظر الى حالته عقب
الوقوع اللازم عليه كونه مخالطا دائما وهنا
ما يحسن التنبيه عليه ففرغ ذهنك له
وهو ان المخالطة التي علل بها عدم ضرر التغير
بالتراب ان الشارع امر بطرحه في الماء للتطهير
الماء به فهو لمعنى او لصحة التيمم به طهور بطهر
فخرج المستعمل لانه غير طهور وان قلنا انه يطلق
وكذا المستعمل فان الشارع وان امر به في غسل
الميت ليس ذلك للتطهير بل للتنظيف
واخذ منه في شرح الصغير تبعا للماوردي
والروياني ان شرطه ان لا يطبخ وهو عجيب
باطلاقه لانه تارة يزول عنه اسم التراب بالطبخ

كالخزف

كالخزف فيصير التغير به وتارة لا كالذي يشوى
شيا خفيفا فلا يضر وبهذا ظهر انه يشترط في
التراب هنا ما اشترطوه للتيمم به نعم من الواضح
انه لو اخذت قطعة طين ووضعت في ماء
فتغير بها لم يضر لان هذا تراب طهور وتراب
تيمم بالقوة فكما انها تسمى تراب تيمم بالقوة لـ
لقبولها التيمم بها بعد الجفاف كذلك تسمى ترابا
طهورا بالنسبة لتطهير المختلط وصحة التيمم
فتأمله فانه مع ظهوره قد يغفل عنه كثيرا
وقولهم اذا انتهى التغير بالتراب الى ان صار المتغير
يسمى طينا لا ترابا لا يجزي لا يعارض ما نحن فيه
لان كلامنا الذي ابديناه في ان قطعة الطين
لا يضر التغير بها ما دام يسمى ماء ويجري
بطبعه على العضو وما ذكروه في المتغير
بالتراب اي ان شرطه ان لا يصل تغيره الى
الحد الممنوع وهو ان يصير لا يجري على العضو
بطبعه ثالث عشرها يوجد في
الثلج صور دود ينشق من ماء عظيم حلاوة
وبرودة ويسمى بالزلال واختلفوا في تلك
الصور هل هي صور حيوان اشبهته
الدود صورة فقط ولا حياة فيها حقيقة وانه

تحركتا اذ الحركة وحدها لا توجب الحكم بالحياة الا
اذا كانت اختيارية على أو ان حركات الحيوان
الاختيارية هنا وهي دود فيه حياة حقيقية
باعتبار انها قد تشتد حركتها عند طلوع نحو
شمس او دخان عليها للنظر في ذلك مجال
وكلام القاضي صريح في الاول فانه قال الدود
ينذوب او ينشق فيسيل منه ما طهور لانه
ليس بحيوان بل منعقد من دخان هـ
ليستقطع من الما فيشبه الدود انتهى
وجرى عليه ابو الفتح العجلي في شرح الوسيط
فقال الما الذي في دود الثلج طهور وقيل
انه يسمى الزلالة انتهى وقوله وقيل
الى اخره فيه نظر والذي في القاموس
مصرح بان الزلالة تعني مصرية وعبارته
سريع المرور في الحلق بارد عذب صاف
سهل سلس واستشكل في الخادم كلام
القاضي والعجلي بان ما في الحيوان من
الماء يلحق بالقيء انتهى وليس في محله لانا
نقول من قال انه حيوان حقيقة
يلزمه ان يقول بنجاسة هذا الذي يوجد
في باطنه الآن حينئذ في حكم القيء وان
فذ

قلنا انه ليس كذلك فما في باطنه طاهر جزما
وكذا ليس في محله توجيهات ابداها
لم لا نطهر بادنى تأملها رابع عشرها حديث
الشمس انه يورث البرص طال ما المناس فيه
فلا باس بذكر حاصله وهو انا اذا استدللنا
~~بحديث الشمس انه يورث البرص طال~~
~~ما المناس فيه فلا باس بذكر حاصله وهو~~
دع ما يريبك الى ما لا يريبك فلا اشكال
لان هذا حديث صحيح ودال لنا على الكراهة
من حيث ان الامر بالشيء نهي عن ضده ولا
نزاع فيها وحينئذ لا يحتاج لذكر الحديث
الآخر ومن اراد الاطلاع على حاصل ما فيه
فليعلم ان الشافعي روى عن عمر رضي الله عنه
انه كان يكره الاغتسال به وقال انه يورث
البرص وسلم الشافعي رضي الله عنه مع انه
من احاديث بحر محمد بن ابراهيم لانه ثقة
عنده ولم يبال براي الاكثرين فيه انه غير
ثقة لانه اعرف الناس به من حيث
الاطلاع على باطن حاله وقبوله له من
حيث انه خبر لا تقليده على ان سئل له
ابن جريج وناهيك به وابن عدي وافقاه

في قوله وعليه فهو لا يقال من جهة الرأي فكان
بمنزلة المرفوع وحينئذ اتجه الاخذ به
لموافقته لحديث الصحيح الذي قبله
وايضا فرواه الدارقطني عن عائشة
رضي الله تعالى عنها مرفوعا فيتقوى بذلك
من حيث السند ومن حيث انه في حكم
المرفوع وفيه قول اخر للشافعي رضي
الله تعالى عنه انه لا يكره فيتحصل ان تخرج عليها
اقوال ثلاثة عنه وعن غيره كقوله الام
اكره المشمس ولو كرهه كان من جهة
الطب وفي لفظ لا اكره المشمس ولو
كرهه كان من جهة الطب وفي لفظ
لا اكرهه الا من جهة الطب اي اكرهه دفعا
لضرره الذي يعرف من اهل الطب لا ان
مراعاة الطب لاجتنابه المضر
طالما اصل في الشرع لحديث
ما انزل داء الا انزل الله له دواء الا الهرم
تداووا وهذا كله يرد قول المجموع
ليس للكراهة دليل يعتمد عليه لكنه
والشافعي رضي الله تعالى عنه اعتمد فيه
الاثر عن عمر رضي الله تعالى عنه الذي نبه

عنه ده من رواية شيخه ومن ثم قال
بعض المتاخرين كالزركشي ان سنده
جيد وهو لا يقال من جهة الرأي
وبهذا ايضا يرد قول المجموع عن
هذا الحديث انه اما ضعيف او موضوع
لان ذلك لا يصح الا بالنظر لاحدى
طرقه واما بالنظر لطريق من قال انه
جيد فهو دليل صحيح لا يمكنه رده وايضا
لم يخالفه احد من الاصحاب فتمت
شروط الاجماع السكوتي فيه فتقوى بذلك
الحديث بكراهته التي عليها اكثر اصحابنا وان كان
اكثر الحلما على عدمها احتياطا لذلك فانك لا تجد
في حجية كراهيته ما يقارب هذا فضلا عن
ان يساويه وزعم جمع من متقدمي
اصحابنا ان مالكا رواه من طريق صحيح
وبالغ غير واحد في تغليطهم وانه لم يروه
اصلا الا بطريق منكر ولفظه عن عائشة
رضي الله تعالى عنها سخنت للنبي صلى الله
عليه وسلم ماء في الشمس فقال لا تفعلي
يا حميراء فانه يورث البرص ولا ينافيه
ذكرهم لكراهته شروطا ليست في الحديث

لانه يستنبط من النص معنى يخصصه اذ الذي
يقتضيه الطب رعاية تلك الشروط لا الاخذ
بالاطلاق وذكر الرافعي انه حسن القول في
شيخ الشافعي المذكور غير واحد من
الحفاظ ووقع في المهمات ان ابن عدي وثق
شيخ الشافعي ورد بانه انما هو غيره ولم يوثقه
لان التوثيق اعلا درجات التعديل ونازع
جمع في كونه يورث البرص طبا بان الاطبا
لم يصرحوا بذلك وانما الظاهر انه ذكره وقع
عقوبة للفاعل كما في عمى الناظر الى الفرج
مع ضعف حديثه ورد بان الصواب انه
له اصل في الطب كما صرح العلاء ابن النفيس
صاحب الموجز الذي هو معتمد متاخري
الاطباء عن اخرهم تنبيه تصح الطهارة
بالمسخن بلا خلاف ولا كراهة لانه صلى الله
عليه وسلم دخل حماما بالجحفة وهو محرم
وقال شريك اجنبت مع النبي صلى الله
عليه وسلم فجمعت حجارة وسخنته واغتسلت
واخبرته صلى الله عليه وسلم فلم ينكر عليه نعم
لو تصاعد للمسخن بنجس دخانه
كان الحكم المسخن بدخان النجس ونار في هذا

المشمس

المشمس بان النار لها قوة وتاثير في اذهاب
ما ينفصل من تلك الاجزاء الضارة فيزول
المحذور بخلاف المشمس لضعفها عن
الازالة وان قويت على الفصل فان قيل
ما قيل ينبغي ان تكون حرارة المسخن بالنار
اشد من المشمس لان النار اقوى في فصل
الزهومة الضارة من المشمس وجوابه
انقطاعه بانه تقرر ان قابلها منفصل عن كون النار
لقوتها كما فصلته زهومته قوية عليها
حتى لم يبق منها شي والشمس بحسبها
ولا تقدر على اذهابها الا على ما تحفظه
وننظر هنا لما نقله النووي في المجموع
وغيره انه يكره استعمال الطعام المائع الذي
تاثر بالشمس ولم يكره بخلاف الطعام
الجامد لان الزهومة تمتزج باجزاء المائع
فلا تقدر ولا غيرها على اذهاب تلك
الاجزاء المتحللة فيخشى المحذور منها
بخلاف الجامد فان الاجزاء المتحللة تثبت
وتستهلك فيه فلا يخشى منه محذور البتة
والحق جمع الميتة بالحجر غيره تحصيل بالمشمس
واختلفوا في علته فقيل بالاحسن التخايل لذلك

وقيل احترامه باستعمال المكروه في بدنه وقيل
خشية ان يصيبه منه او حرارة لمنافاته كالمسخن
بالنار لغير حاجة خامس عشرها المشهور
المذهب ان ماء زمزم كبقية المياه في رفع
الحدث والخبث من غير تحريم ولا كراهة
لانه صلى الله عليه وسلم توضا منه وقول
العباس لا احله لمغتسل لكن لشارب حل
اي بكسر اوله ضد الحرام وبل اي مباح
والجمع بينهما للتاكيد وقيل بل من بل من مرضه
اي شفي لم يصح عنه وبفرض صحته عنه اجابوا
عنه بانه محمول على حالة احتياج الناس اليه
للشرب ونحوه على انه لا يعارض النصوص
المقتضية لحله بلا كراهة لتفرده به
وقال المحب الطبري ان استعمله على وجه
الامتهان كره او التبرك فلا ومن ثم روى
الشيخان الحمى من فيح جهنم فابردوها
بماء زمزم وبه خص عموم الابراد
بالغسل واختلفوا في ازالة الخبث به
فمقتضى كلام الجمهور انه كغيره وفي
مسلم عن ابي ذر انه ازال به الدم الذي
ادمته قريش حين رجموه لا اظهر

اسلامه

اسلامه ورأى المحب ان الاولى ان لا يتطهر
به لكرامته وحاصل الوجوه فيه تحريم
قال الاذرعي وهو بعيد وهو كما قال
وان وجهته لكرامته وبانه طعام كما
نطق به صلى الله عليه وسلم وبان لبس
الحرير ما يمنع ازالة الخبث به كراهته
وبه جزم الروياني خلاف الاولى هو
كغيره وهو المذهب كما تقرر قال الاذرعي
وهذه لم اره نصا واما اخذه من اطلاقهم
وقال في موضع اخر المذهب انه وغيره سواء
انتهى وعجيبه من جزم بعضهم ايضا
بالحرمة مع كونها ابعد الاوجه فيه نعم
غيره اولى منه في نحو الاستنجا وفي شرح البخاري
لابن النحوي ذكر عن بعضهم انه استنجى به
فحدث به الباسور قال وانا تبري واهل
مكة على اتقا ذلك ومتى خالفه واستنجى
به اجزا بلا خلاف لانه طاهر اصالة وانما
عرض له الاحترام بالمجاورة لا لذلك
المسح الشريف بخلاف بقية المطعومات
فان النهي عنها لذاتها تنبيه قضية
القاعدة التي استنبطها من كلامهم ان الخلاف في الحرمة

يفيد الكراهة وحينئذ فما اختلف في حرمته من
المياه يكره استعماله وما لا يكره كمتغير بما لا يستغنى
صونه عنه كما مر وطين وطحلب وتراب سواء
ثم رايت الخادم بحث ما بحثته من ان كل ما اختلف
في سلب طهوريته يكره استعماله للخروج من
الخلاف قيل ولو كره لزمت كراهة نحو النيل
والفرات لما صح انهما من الجنة فان عللت الكراهة
بانه في منبع شريف ورد عليه عين سلوان
بالقدس فانها في منبع شريف ولا كراهة
فيها نعم يمكن الانفصال عن هذا بان منبعه
اشرف فلا يستلزم الكراهة لتوقفها على النهي
غير الجازم وما الحق به فان قلت دل حديث
ابي ذر رضي الله تعالى عنه على انه طعام بقاته
وهو صريح في حرمته كبقية الاطعمة قلت
هذا امر معنوي او دعوى خفية كرامة لمن
استعمله بصدق فلا تقتضي نحو لعقة
الا فوات تلك الفضيلة عن ذلك المستعمل
له غير ملاحظ لما يحصل له كمال حاله لا غير
فنتج انه لا مفسدة هنا تفوت باستعماله
في تطهير خبث ولو مغلظا وحينئذ لا
مفسدة لا حرمة فزعمها بعيد جدا

كما

كما تقرر على ان الحرمة بهما سببه الغفلة عن
مثل هذه الدقائق فتنبه لذلك وفي
حديث مسلم في قضية ابي ذر رضي الله
تعالى عنه ما يصرح بحل ازالة الدم به لولا
انه واقعة حال وفعلية يحتمله انه انما غسله
به لفقد غيره لا سيما ومن المعلوم من
حال المسجد الحرام عزة الماء به وقول
بعضهم يحتمل قلة الدم انما يتم لو انهم لو
فرقوا بين النجس المعفو عنه القليل
وغيره ولم نر احدا صرح بذلك بل صرحوا
بان المعفو عنه كغيره في العفو عن نحو تغير
لم يعتبر دون طعم مطلقا نادر يعتبرها
ناخوذ الخزاب ابن عبد السلام في قواعد
اسباب الصور المبيحة للتحريم تارة وللكراهة
اخرى فانحصرت عندهم في ثلاثة احوال
اولها ما لا يتخلف مسببه فيه الا معجزة او كرامة
لولي كالتلافي النار فهذا يحرم الاقدام عليه
انتهى كذا اطلق التحريم وواضح انه محله
فيمن اقدم جاهلا اعتقادة ربه معه فيه والحرمة
واضحة لظن الضرر المرتبة على الاستعمال
اما من اطردت عادة ربه معه بعدم اضراره

لم يظهر انه يقدح في حرمة الاقدام عليه
تردد نشأ وهو لو خرج على العادة في صور
يكره في نحو يوم ايام الحج هل يلزمه في حرمة
الاقدام الحج اليها الحج الاسلام نظرا للقدرة
وان توهم ذمة كرامة او لا يلزمه لان العبرة في
الاستطاعة بالامر العرفي الذي يطلق عليه
انه يستطيع عرفا والنظر فيه مجال
واسع ولم ار له نظيرا يتردد في تخريج فروع
على هذه الاصل وقد اشرت اليه بعض كلام
فيه في شرح العباب في بحث الاستطاعة
وفيه شيء عن الشافعي رضي الله تعالى عنه
ويميل الآن اليه ترجيح الثاني فاعلم ذلك
ثانيها ما يتخلف ترتب مسببه
عليه وقد ينفك عنه نادرا فهذه لا يحل
الاقدام عليه ايضا لان الشرع اقام الظن
مقام اليقين في اكثر الاحكام ثالثها
ما لا يترتب مسببه عليه الا نادرا
كالمشمس وفارق السم وما خالطه السم
وبان ضرره محقق ولو شك في ترتب
الضرر بان استوى طرفا حصوله وعدمه
كره ايضا فان قلت قد جوزوا اعتماد

وجود

وجود الشكوك فيه كما صرح به قول المجموع
ان لم يكن يقدم اكل الميتة على طعام
شك في انه مسموم احتياطا فلم لم يحرم
ذلك قلت لان اصل الحل في المطعومات
قوي يقتضي ان الله سبحانه وتعالى خلقها
وامتن بذلك ولا يمتن علينا بذلك الا في
حيث لا ضرر فيه وحينئذ اقتضت
هذه القوة ان لا يخرج عن اصله الا
بسبب قوي ولم يوجد في صورة
الشك واما التيمم فرخصة وهي
من شانها التوسعة فجوزها بمجرد
الخوف عند الشك فتامل ذلك فانه مما يضطر
الى تحقيقه كما ذكر سابع عشرها
كراهة المشمس شرعية للخوف عنده
الشك فتاملوها فانه على المعتمد الذي
عليه الاكثرون وقال الاقلون ارشادية
وطال ما للناس في الفرق بينهما بما حاصله
واكثره لا يصفو الغاية تلك تتعلق
بتركها امتثالا فالثواب وهذه لا ثواب
في تركها لان المصلحة دنيوية كالاستر
بالاشهاد عند التبايع قاله ابن الصلاح وكراهة

صلى الله عليه وسلم لصهيب اكل التمر وهو ارمد
انتهى ولك ان تقول لا بد في الثواب على ترك المكروه
من ان يقصد بالترك الامتثال من حيث
ان الشارع لم يامر به الا لمصلحة العبد من حيث
صونه ذاته عن الضرر المانع عن الاتيان بالعبادة
على وجهها الاكمل وهذا استوى فيه رعاية
مصلحة العبد بعود نفع الترك عليه ورعاية
مصلحة العبادة بالاتيان بها على وجهها الاكمل
غاية ما يمكن الفرق به ان ترك كل من المكروه امتثالا
شرعا وارشادا فيه الثواب لكن ثواب الترك امتثالا
في الشرعي اكثر لخلوه عن عرض النفس لما فيه
من عود رعاية لها بصونها عن الضرر فهو
وان قصد الامتثال قد يصاحبه النظر الى
خلوه عن الضرر الذي طبع عليه ولا يبعد ان
يكتفى به لكنه في الفرق فيقال الشرعي فيه الثواب
الاعظم والارشادي فيه الثواب الاقل لما قررته
فتامل ليتضح لك الفرق وتسلم من قوله نتشكك
ان وجد الامتثال في كل اثيب في كل او عدم
في كل لم يثب في كل او في احدهما دون الاخر
اثيب على ما فيه امتثال لا غيره فاي فارق
وجوابه ما قررته ان قلة الثواب وكثرته تصلح

فارقا

فارقا اي فارق ومن المانع لثوابه من اشهد
عند التبايع قاصدا الامتثال من حيث الامن
به من الخديعة والمطل فيما لحصل الدنيوية تصلح
لان تكون مصالح اخروية بان يقصد بها نحو
ما ذكرته وكذلك الارمد اذا قصد الامتثال
ليحفظ بصره حتى الى الجمعة والجماعات في الليالي
المظلمة وحتى ليحفظ عليه طرق العلم البصرية
وحتى يتحفظ عن النجاسات وما لا ينبغي ولذا
كان الاعمى والاصم سواء في الامامة لان كلا فيه
فضائل تعادل الفضائل التي في الاخر ثم رايت
بعضهم اعترض ابن الصلاح بقوله التداوي
مطلوب فكيف لا يتعلق التمر للارمد بثواب
انتهى والوجه ما ذكرته وكون التداوي
لا ينفع المعترض لان مجرد ذلك لا يقتضي الثواب
وانما يقتضيه قصد الامتثال وهو لم يعرج
عليه فبطل اعتراضه ثم رايت البلقيني
اشار لما ذكرته بقوله كونها شرعية لا خلاف
فيه والاحكام كلها شرعية بلا خلاف وهذا
حكم شرعي بلا خلاف وحكاية ابن الصلاح
الخلاف فيه ليس في كتب الاصحاب ما
يقتضيه وانما الخلاف في انه مع كونه حكما شرعيا

هل تكون الكراهة فيه لامر يتعلق بالاختلال
بنظام التكملة في الشرع او بما يتعلق بمصلحة
العبد انتهى وهو كلام حسن بالغ فوانق
لما قررته ثم رأيته صرح بما ذكرته انه
تخريج واوضحه فقال عقبه كلاما مر
هنا وما ذكره الاسنوي من ان الارشادية
لا ثواب فيها ممنوع بل الثواب حاصل
للعبد عليها اذا فعلها بقصد الامتثال لانه
على حفظ التكملات الشرعية اكثر مقصوده
حقيقة الخلاف بعد القطع بكونها شرعية
الى انها شرعية لامر يتعلق بالاختلال بنظام
التكملة في الشرعية او بما يتعلق بمصلحة
العبد انتهى وهو كما ترى مشتمل على
بديع التقرير ونهاية التحرير رحمه الله
تعالى ثم رأيت الزركشي لخص كلام شيخه البلقيني
من غير نسبته اليه على عادته فقال
صحح في شرح انها شرعية ثم حكى كابن الصلاح
فيها وجهين وفرق بينهما بان تلك يتعلق
بها الثواب بتركها بخلاف هذه و
قد يتوقف في تغاير هذين الوجهين
هذه ترجح الى الشرح ايضا فان التداوي

سنون

سنون والتوقي عن الآفات مطلوب
شرعا وقولهم هذه لا ثواب فيه ممنوع
بل اذا فعلها للامتثال اثيب كما
يثاب على فعل المباح اذا قارنته النية
والاحسن ان يقال في تقريره هل هو
امر تعبدي او من جهة الطب واختار
الخراسانيون انها من جهة الطب و
العراقيون انها للتعبد ومخالفتها انتهى
فان الاطبا اتفقوا على انه لا يورث البرص
وهو صلى الله عليه وسلم وعمر رضي الله عنه
لم يقولا انه يورث طبا فتعين حمله
على التعبد فالبرص على الاول لذاته
الشمس وعلى الثاني للمخالفة ونظيرهما
نظر العرج تقدم انه يورث الطمس
وليس ذلك من جهة الطب اتفاقا
وقريب منه رفع الراس قبل الامام
فانه يخشى تبديل الصورة للمخالفة
انتهى وقوله وقد يتوقف الى آخره
قد علم اتضاح الفرق بما قررته من
كثرة الثواب وقلته وعلى القلة يحمل
من قال لا ثواب فيه اي كامل وقول الاطبا اتفقوا

المجاورة ممنوع بل التحقيق عندهم انه
يورثه لكن نادرا اشترط تهيؤ البدن
لذلك بواسطة اجتماع تلك الشروط التي
ذكروها فلم يصح لمن زعم انه لا يورث طبا
ولا زعم قولهما لم يقولا الى اخره بل قالا
ذلك كما مر ايضا غاية ما فيه انه
قيل بضعف حديثه او وضعه
والثاني ممنوع والاول جابر ضعفه
حتى صيره حسنا لغيره وحينئذ
اندفع التعقيب الذي ذكره كما اندفع
التنظير بنظر الفرج وما في سبق الامام
وايضا حصر ان هذين لم يقل احد
فيهما ان لهما علة عن المخالفة فتعين
للتعبد والمخالفة لا عن والمشمس قد
علمت ما قيل ان له علة هي مخالفة
الطب الذي امر الشارع بمراعاته
كما مر في قوله الا قتدا ووافقنا على
ذلك بانه نفسه حجة او ان الكثير
من متابعة الخادم فيما ذكر عنها
غافلين عما فيه من وجه بواسطة
اعانة المولى سبحانه وتعالى ثم رايت

اي

ابن العماد في تعقباته مع الخصم
الارشادي بناء عليه فعلا وتركا
لان الانسان مامور شرعا بترك ما يضر
بعقله وبدنه والتداوي مشروع
فلا حقيقة لهذا الخلاف بل حاصله
انه يكره طبا فقط والنص صريح فيه
او طبا وشرعا وتقييده بصحة النهي
انتهى واذا تأملته وجدته هو مادة
تلميذه صاحب الخادم لكنه غفل عن
قوله والنص صريح فيه اذ لو نظر اليه
لم يسعه تأكيده وقد سبقته برده عليه
من نفي انه لا طب فيه اصلا وقوله
وتقييده بصحة النهي ممنوع بل يكفي
كونه حسنا ولو لغيره كما سبق فثبت
انه يكره شرعا وانه لا ينافي قول
من قال انها طبية لما علمت من
اجتماعهما من وجه وافتراقهما
من وجه او وجوه ثم رايت المطلب
صرح بهذا الذي ذكرته فقال ظاهر

النص انها لاجل الشرع والطب معًا وابدا له
الخلاف فايد اكثرها لا يسلم من دخل
يبطله من اصله ومنها ان قلنا شرعية
اعتبر القصد والا فلا لكنه اوضح للنووي
في شرح التنبيه ويرده ان الذي
تحرر انها شرعية ومع ذلك لا يغفل
عن كونه يورث البرص المستلزم
للكراهة وان لم يقصد لوجود الخوف
حينئذ على انه نقل عنه انه عكس
ذلك في موضع اخر وهو اشبه
من الاول كما يظهر بالتامل ومنها
ان يرد تعلق الشرعية بمعنى الكراهة
او طبية الا ومما يرد هذين
ان كلا من العلتين لا يقطع النظر
عن الاخرى لكن تارة يغلب تلك
واخرى يغلب هذه باعتبار
ما يتضح للناظر ومنها ان تعين
استعماله وقلنا طبية كره او شرعية
فلا للتضاد وقال ابن عبد السلام
يجب ويكره ونظر فيه الغزي بان
الكراهة تنافي فرض العين لا الكفاية

قيل

قيل وفي هذا النظر نظر انتهى وهذا
كله غفلة عن التحقيق وان زعم
التضاد لا ياتي الا ان اتحدت الجهة
في كل منهما اما مع اختلافهما فلا تضاد
واختلافهما هو الحق فصح ما قاله ابن
عبد السلام دون ما اعترض به عليه
فائدة قال ابن العماد من الاشيا
ما يكره شرعا وطبا كالشرب قايما وما
يندب به كذلك كالفطر على التمر
فانه يقوي البصر ويخرج فضلة
الطعام ومما يكره طبا فقط كقلة
الاكل اي بغير علة والسهر في الطاعة
فانه يضعف البدن ويهرمه
اي بالنسبة لمن لم يالفه كما هو واضح
وشرعا فقط كالنوم قبل صلاة العشا
انتهى وفي تمثيله الاخير نظر فانه
ليس من هذا الباب لان العلة فيه
خوف فوت صلاة الصبح او اخراجها عن
وقتها الافضل ولذلك انتفت
الكراهة بنحو الحديث في خير قبل
طريقه ازالة الكراهة المشمس ان يطبخ به

ما يستهلكه فيه كطعام جامد قيل لم لم
يحكوا وجها بتحريم المشمس وحكوا
وجها بتحريم تطهير الفرج مع ان المدرك
فيهما واحد وهو خوف البرص و
انتهى ويرده ما قدمته عن هذا
القايل ان ذلك تعبدي لانه لم يرد
لم علة اي وهذا معقول لانه يعلل
بخشية البرص لكنها نادرة فاقتضت
الكراهة لا الحرمة فلاطلاق النهي وعدم
معرفة علته وجه الاخذ بحقيقة
النهي وهنا المعرفة علته وانها لا تنتج الحرمة
لم يحك وجه بحرمته على انه حكي فيه
وجه بحرمته اذا شمس في غير البرك
والانهار واستشكل ابن عبد السلام
كونهم لم يقولوا بحرمته اذا شهد عدلان
انه يورث البرص ويجاب عنه بانه
صورة ذلك ان شهدا بان مطلق المشمس
يورث البرص وهذا ان حينئذ هو لا
لخصوص مزاج واحد لانه حينئذ لا نظن
انه يورثه كل مزاج بل له
يختلف باختلاف الامزجة وما هو

كذلك

كذلك لا مساغ لاطلاق حرمته بل يقال له
ان شهدا بانه يورث غالبا بالنسبة
لمزاج هذا الخصوص حرم والا فلا
وهذا يتعين كونه محملا لاطلاق المجد
الطبري حرمته اذا خاف منه الضرر فهو
فان قلت اخرج يكره التطهر بما ابار
ثمود وهي ابار الحجر الا بير الناقة كذا
جزم بالكراهة بعضهم والذي في المجموع
له او يحرم الا الضرورة وحديث
الصحيحين امر صلى الله عليه وسلم الصحابة
وقد استقوا منها ان يهريقوه ويطرحوا
ما عجنوا به قال وهذه سنة صحيحة
لا معارض لها وقبله قال الشافعي اذا صح
الحديث فهو مذهبي ولا يحكم بنجاستها
لان الحديث لم يتعرض لها انتهى ولك
ان تقول القياس كما اطبقوا على الاستدلال
باراقة ما نبع ما سقته فيه الفارة على
نجاسته حيث قالوا ان باراقتها مسح
نهيه عن اضاعة المال يدل على انه
لنجاستها والا لم يامر بها وهذا موجود
هنا فقياس النجاسة واضح لا غبار عليه ثم ايته

الزركشي ذكر نظير ذلك وارتضاه فقال مما
يلخص خالفه لبعض المحققين فجزم
بالنجاسة نظرا للامر بالاراقة كما احتج
اصحابنا بمثله على نجاسة سور الكلب
للامر باراقته في حديثه مسلم قالوا ولو
لم يكن نجسا لما امر باراقته وكذا في اكفا
القدور يوم خيبر لما طبخ فيها لحم الحمر
الاهلية ذلك يدل على نجاستها وقد
جزم شراح الحديث كابن عباس القرطبي
بان هذا الحكم منه صلى الله عليه
وسلم بنجاسة ابار الحجر والا لما اتلفه
الطعام شرعا من حيث انه مال وفيه
عدد الابدان وقوامها وكان قياس
قول النووي اختصاص النهي بنحو
الشرب والعجين مما اختص بالباطن
دون ظهر ونحو غسل ثوب لكن لما
نظر الى انها مواضع مسخوط عليها عمت
الكل وزعم صاحب المصباح عدم كراهتها
مما لا يلتفت اليه بل القياس الحرمة
والنجاسة كما تقرر ومن ثم قال في التحقيق
ويمنع منا استعماله وفهم الشاي منه

الكراهة

الكراهة فخرج بها عنه في منقاله
والحق الزركشي كشيخه في المهمات
به ما قوم لوط وهو بركة عظيمة
في موضع ديارهم التي خسف بها
يخرج منها الخمر قال فينبغي كراهته
الا للدواء وماء بير ذروان التي وضع
فيها السحر لرسول الله صلى الله عليه وسلم
قال ان الله تعالى مسخ ماها حتى صار كنقاعة
الحنا ومسخ طلع النخل الذي حولها
حتى صار كرؤوس الشياطين وماء
بير برهوت فيها ارواح الكفار روي
حضرموت لحديث ابن حبان شر
بير في الارض بير برهوت وما ارض
بابل لرواية ابي داود عن علي كرم
الله وجهه انه خرج منها ولم يصل فيها
وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول انها ارض ملعونة ولا
يكره للتطهر ولا استعمال بفضلة ماء
الحائض والنهي عن الاغتسال به لم يصح
والذي في الاخبار الصحيحة الا بالحة
ولا يكره استعمال ماء سخون وجحون

وسيحان وجيحان والنيل والفرات وان
ورد وصح انها من الجنة لان المنع من
ذلك فيه غاية الحرج والضيق ولا
ماء البحر للخبر الصحيح هو الطهور ماؤه
الحل ميتته وللخبر الحسن من لم يطهره
ماء البحر فلا طهره الله وخبر تحت
البحر نار وتحت النار بحر حتى سبعة
وسبعة ضعيف اتفاقا ولو صح لم يكن
فيه دليل للكراهة خاتمة
من السواد حية الضعيفة جدا زعم
ان الماء اذا بلغ قلتين لا تؤثر فيه شمس
وان المشمس اذا كان قليلا فبلغهما زالت
كراهته وان لم يبرد ومما ينبغي ان يستفاد
جمعا من بابنا فقههما وحرمنا اختاروا
مذهب مالك ان الماء الراكد والجاري
وان قال لا ينجس الا بالتغير بخبر بير
بضاعة الصحيح الصريح فيه لكن الشافعي
رضي الله تعالى عنه حمل خبر خلق الله
الماء طهورا لا ينجسه شي على كثير
الماء لانه ورد في بير بضاعة وكان ماؤها
كثيرا ولاصحابنا مذهب ان العبرة بعموم

اللفظ

اللفظ لا بخصوص السبب لانا لا نخصص
لان هذا الحمل انما هو لضرورة الجمع
بين الاحاديث من غير نظر الى سبب
او غيره اما التغير احد صفاته الثلاثة
بنجس غير معفو عنه مخالط او مجاور
قل تغيره او كثر فينجس اجماعا صرح به
الشافعي وابن سعد واخرون وتبعهم
في الروضة وبه يبطل الوجه المحكي عن
بعض اصحابنا ان الماء لا ينجس بالتغير
بالنجاسة بالمجاور كان يقع فيه جيفة
فيتروح بها قياسا على المتغير بجيفة
ملقاة على الشط ووجه قياسه هذا
فانه في غاية الفساد فيحمل هذا الوجه
من عظيمين مخالفة الاجماع لا لموجب
بل لما يعم من فساد قياسه من اوله
وهلة نعم تغير الماء الكثير بالميتة التي
لا نفس لها سايلة في تنجيسه بها خلاف
فهو خارج عن محل الاجماع قال البدر
ابن شهبة قد عمت البلوى ببلادنا
دمشق بوضع الزبل في منابع مايها
ليسد الخلل الحاصل في القساطل ويستمر

ذلك القدر الذي هو في مواضع الخلل وكل ما
يجري عليه من الماء تنجس به لانه قليل
لكن بما قال الامام لانه غالبا في طوابع عالية
فيتراد الحوان يبلغ قلتين ثم يندفع فلا استعمل
انتهى والحاصل ان الذي يتمشى على
المذهب ان كل ما علمت ملاقاته لنجس
غير معفو عنه وهو قليل يحكم بتنجيسه
وما شك في ملاقاته غير نجس وان
قوي الظن على ملاقاته لان الاصل
طهارته فلا تنجس الا بيقين في
خصوص هذا الماء الذي يراد
استعماله وعلم المخالطة في تنجيس
هذا الاتواء الآن وحينئذ فتلك
الملاقاة الى عين هذا القدر المستعمل
وحينئذ يسهل الامر في مياه
دمشق المذكورة واما التمسك
بكلام الامام قوله في نهاية
وتبعه في البسيط ما يندفع
في انحاء واستواء كان اما
ارتفاع فالماء يتراد لاتصاله ويجري
جريا متساطيا وظاهر المذهب ان لا يحكم

الراكد

الراكد انتهى ونعلم من قوله ان لا يحكم الراكد
خفة الامر في تلك المساطل اذا وجد
فيهما ما قاله الامام نعم من عبرها
ما لا يعرف كون الطرف لا ينجس بما دون ولا بما
لا يعلم او لا يعلم اختلاطه بما كان لسوله
او لا كان النجس كان نجسه الذي لا يري على
ما لا نفس له سايلة او لا نفس سايلة
على المنقول المعتمد ولا يعارضه قول
الرافعي في تعليل العفو عما به دم
البراغيث مع كون المعفو في دمها
انه لو وضع ثوب به دم براغيث في ما
قليل نجسه لانه لا يلزم من تشبيهه
بدم البراغيث في صورة اطراده في
بقية الصور لا سيما مع ظهور الفرق
لا هنا لا بان مدرك العفو الحاجة
الماسة وهذا موجود في ما لا يري
ودم البراغيث من حيث اصل العفو
واما خصوصه فالحاجة موجودة
فيما لا يدرك لا في ملاقاة الماء القليل لدم
البراغيث فتامله لينذفع عنك ما
اطال به الزركشي وغيره هنا وفي المهذب

تشبيه بالابيض كغبار السرجين اي
الذي يقع على نحو ثوبه وراسه ولحيته
وقضيته العفو عن هذا الغبار
وان ادرك الطرف وبحث بعضهم ان
محله ما لم يكثر والا بان كان بحيث يجتمع
منه في دفعات ماء يحس لم يعف
عنه قاله الزركشي وهو ظاهر انتهى
ولكن ايقال في ساير صور العفو
عنه وفي الخادم محل الخلاف في
العفو عن الغبار ما لم يتناثر
بالرياح والا عفي عنه قطعا واسقط
هذا النووي وهو مسئلة مهمة
ذكرها الامام في السجون ومسئلة الثوب
قاله الغزي وكذا البا انتهى وهو
ظاهر خلافا لمن نظر فيه قوله بامكان
صونه بالتغطية بخلاف نحو الثوب
لان في التكليف فيه بالتغطية حرجا
اي حرج ومشقة اي مشقة وفي
تعليقة الشيخ ابي حامد عن الاصحاب
العفو عما يقع على نحو الثوب والوجه
مما علم انه غبار السرجين للمشقة وبوق
بين

بين ما لا يرى وما لا نفس له سائلة
عند الرافعي بان الحاجة فيه ابين واشد
بخلافه ثم استشكل الفرق بان
ما لا يرى من جنس ما يتولد في الماء
من علق ونحوه فيعفى عنه بخلاف
ما لا يرى وبحث الزركشي اخذا مما ياتي
في نداء الجمعة انه لو راى قوي البصر
ما لا يراه معتدله عفي عنه انتهى وهو
ظاهر لان قياس كلامهم اعتبار البصر
المعتدل في نحو ذلك دون الخارج
عن الاعتدال الى الحدة او النقص ويظهر
انه لا عبرة بمن يرى من بعده لحفظ او
قرب لغلظ كما يشاهد ذلك من
بعض الناس لان هذين في حكم حديد
البصر وضعيفه فهما خارجان عن
الاعتدال في المحل المستلزم لخروجهما
عن الاعتدال في الابصار بخلاف من يرى
من مسافة اكثر الناظرين يرى منها
فان الذي يوصف بانه اشبه بالمعتدل
فيعتبر هو دون غيره فاذا وجد من يرى
من خمسة اذرع بينه وبين المرئي ومن

يري من سعة وممن يريه من ثلاثة فانا
ننظر الى المحل الذي اذا وصل اليه الناس
رايه منه تعتبر الرؤية من قدر هذه
المسافة وعدمها لا بما فوقها ولا بما
نقص منها فتامل ذلك فانه بعيد في
الاستنباط ولم نر ولا سمعنا احدا اشار
اليه بحثا ولا نقلا ويؤيد انما يعلم منه
انه لو وقع نحو ذباب على نجس ثم
على ثوبه او ماء قليل ولم نره على رجله
لكن علم بنحو شم او رؤية غير معتدلة
الحكم بنجس للعلة الصحيحة التي
هي علة من الرؤية المعتدلة بحقه
النجاسة بحسن الحاجة اليه العفو
عنها ولا لازالته مشقة عليه او
وجد ويوافقه تصريحهم بالعفو
عن نقط نحو خمر لا يريه وقعت
في ماء قليل وعلم بنحو شم ولمس
كما مر وزعم ان ما لا يريه تنجس المايع
طريقة ضعيفة بل شاذة ومن ثم
جرى في التحقيق على استوايهما
وقال ابن الرفعة اعتقادي عدم صحة
هذا

هذا التصريح الاصحاب بخلافه كما صرحوا
فيما لا نفس له سايلة بانه لا فرق فيه بين
ماء ومايع وكل رطب من نحو بدن او
ثوب وبينه يندفع ما قيل الماء له
قوة دافعة بخلاف المايع لا ينظر
اليه لان العلة الصحيحة المطردة
المتفق والكل مستو فيها ويمنع عنه
الاذرعي وغيره المتولي وغيره ورضي
تمثيلهم للعفو عما لا يريه بوقوع نقطة
نحو خمر في ماء قليل بان نحو الخمر لا تشقه
في الصون عنه لندرة الابتلاء به بردها
انهم او فيما لا يريه [illegible]
الاخر اذ كما هو القاعدة في الكثير او الاكثر
من المعفوات الا ترى الى نحو دم
ما لا نفس له سايلة يعفى عن كثيره كقليله
بالنسبة لنحو الاغنيا الذين لا يحتاجون
الى لبس ثوب به نقطة نحو دم
الحاقا لشواذ الجنس به وقد ذكروا
ان الشافعي رضي الله تعالى عنه نص
في المختصر وتابعوه عليها التمثيل بنحو
الخمر وبه يتقوى تمثيل المتولي وغيره

به ويندفع ما اعترض به عليهم لا يقال
كيف يتصور التمثيل لما لا يرى بنحو
بول او خمر فانه ان شوهد فلا عفو
والا فالاصل عدمه والنجس لا يثبت
بالظن وجوابه تصويره بان يراه
حديد البصر فانه لا عبرة به وبنيته
وبان يرى تحرك الماء عند الاحساس
بسقوط متطايرة من غير ان تريه وكثيرا
ما يقع عند البول الاحساس بسقوط
متطاير على بدنه من غير ان يرى منها
شيئا واستثني من الخلاف في العفو
عما لا يرى ما لو وقع ذباب مثلا على
دم يعفى عنه فتعلق برجله ما لا يرى
ونزل بها في الماء القليل فيعفى
عنه قطعا لان يسير الدم
المرئي يعفى عنه اي في الجملة
فغير المرئي اولى وصرح بها قوله
التتمة وغيره فيما لا يرى من غير
الدم قولان ووقع للزركشي انه
اعتمد قول الكفاية عن الجيلي
انما يعفى عن ما لا يرى ان وقع

بمحل

بمحل واحد كما صوره الاصحاب فان
وقع بمحال ولم ترا حاده فكالمرئي
قال وفي كلام الامام اشارة لهذا
انتهى ورد بانه غريب والمعتمد العفو
عما لا يرى وان تعددت محاله
وكانت لو اجتمعت لرئي وتصويره
المذكور اغلبي لا غير والضابط ان يكون
يسيرا عرفا لكن هل يعتبر هذا في مجموع
الافراد او في كل فرد على حياله فلتنظر
فيه مجاله ولو فعله بحرص فيه ما في
حفنة صغيرة لم تبنه تعدد ذلك
ولو اجتمعت لكثرت لم يبعد له
ثم ظاهر كلامهم انه لا فرق فيما لا يرى
اذا وصل بنحو ماء بين ان يكون
بفعله بنفسه او بفعل غيره ويرد
بان قياس ما على مثله لا نفس له
يقتضي انه مثله في ان طرحه يضر
المعفو عنه واعتمده الزركشي
وغيره وهو واضح وفي الخادم بن سكتوا
عن حكم تغير الماء به فيحتمل انه يحسم
احالة للمتغير على هذه الحالة وانه لم يضر

ويحتمل المنع لان هذا يضعف على التخيير
عادة فرجعنا فيه الى غيره من طول سكت
ونحوه انتهى ولو قيل القياس الرجوع
فيه الى اهل الخبرة فان قالوا انه يحبس
والا فلا نظير ما قالوه في بعض صور
بول الطفل لم يحققه ما سبق
عشرها في دوابه تتعلق بما لا
نفس له سائلة وغيره في سببية الاولى
وجه بطهارتها وما احسنه
لو صح لاطراد القياس الى ما يحكم
بهذه المسئلة من حيث الجنس
لا بالنظر لكل فرد من جزئياتها
وهي كذباب ونمل وبق وقردان
وقمل وبراغيث وخنافس وجعلان
وعقارب وزنابير وبنات
وردان ودود مأكول كخل وكذا
سام ابرص ووزغ والمسماة بعضه
الحواز بالسحلية تارة وبام صالح اخرى
في الاصح لا حية وظاهر ان المراد بها
الافاعي والثعابين على اي صفة
كانوا وفارة وسلحفاة وضفدع

في

في الاصح فلا تنجس رطبا ولا مايعا ولا ثوبا
ولا بدنا وان فحشت كشقة عمتنا
سواء امكن اختلاطها بنا وما تنجس نظرا
لعموم الجنس كما تقرر والعبرة بدمها
اي من ذاتها فلا عبرة بدم تمتصه من
بدن اخر كدم نحو برغوث وقمل
ومن ثم قال الرافعي عن الامام واقره
نحو البراغيث والبق لا دم لها في
نفسها ولكنها تقرص وتمص الدما
ثم تلفظه فهذا هو المعني بدم البراغيث
ولذلك عدت مما لا نفس له سائلة
وبذكره البق هنا كما رايت يندفع
تنظير السبكي في عده مما لا دم له
قال فلعل المراد به البعوض كما
هو مصطلح كثير من البلدان ووجه
اندفاعه ان كون البق العرفي
يمص من دم الانسان لا شك فيه
فحيث صح عده مما لا دم له اي من
بدنه وانه صح حمل السبكي له على
البعوض الذي كلها العجب مما ابعده
ولو شك في سيلان الدم او في كونه

في بدنها فالأصل عدم العفو عنها
فيعفى عنها ولا يجوز امتحانها بشق
بعض اجزائها خلافا للغزالي ومن
تبعوه على كثرتهم اما اولا فلانه
تعذيب حيوان وقد نهينا عنه
واما ثانيا فلان العبرة في الدم
السائل وعدمه بالجنس لا بوجود
دم في بعض افراد ما لا دم له وفي
جنسه ولا بفقده في بعض
افراد ما له دم فعلم انه لو كان الدم
في الكبير من بعض الاجناس دون صغيره
الحق صغيره بكبيره في التنجيس ولا
نظر لفقد الدم فيه الان وفيه وجه
انه لا يلحق به وخرج الكبير لا يثبت
من الحنفية مع ما فيه من تعدد وجوه
حيوانات كذا حجة اذ الاصل مع
الشك انه لا دم كما تقرر ومن جملة
الادلة الخبر الصحيح بالامر بغمس الذباب
كله وان يقع في الشراب فيغمس من الجناح
فيه الداء ثم الذي فيه الدواء وانه لو نجسه
كله لما غمس الدواء وفي خبر ضعيف
كل

كل طعام وشراب وقعت فيه ذبابة
فهو حلال اكله وشربه والوضوء منه
ثم المرجح عندنا من انه لا ينجس عليه
جمهور العلماء بل قال ابن المنذر وناهيك
به اماما في الاحاطة بمواقع الاجماع في
محاله والخلاف بمحاله لا اعلم احدا قال
بالتنجيس من العلماء الا قولا للشافعي
لكن رد عليه بان ناقلين حكوه عنه من
قال به وكذا ابن المبارك وغير قول
ثالث يخرج ايما يعم وقوعه كالذباب
المعروف لا ينجس وغيره ينجسها
وعفي عن نجس وجزم به القفال
الشاشي الكبير وحكاه عن النص و
اختاره الغزالي وحكاه الرافعي في
الشرح الصغير واختاره السبكي
والاذرعي والزركشي وفي الخادم
انه المختار دليلا ونقلا اما الاول
فلانه نحو الذباب بعموم وقوعه وغيره
ليس في معناه فلا يصح قياسه عليه
ورد بانه ذكر الذباب لكونه يغلب وقوعه
وما خرج مخرج الغالب لا مفهوم له

أي وأيضا هو مفهوم لقب وهو لا يعمل به
اتفاقا إلا ما شذ به بعض الأصوليين قال
غير واحد وهو مخوبين لا محل له عند لأن
الذباب هو محل النص وقيد وصفان
عدم الدم المتعفن وعموم البلوى
وغيره ليس فيه إلا أحد هذين فكيف
يقاس به بل التحقيق اختصاصه بالذباب
لأن جنسه فيه لتقدم الداء وهو مفقود
في غيره انتهى ورده البلقيني بأن هذا
القول لا عتمد العليه لأنه خلاف نص
الإمام الصريح حيث شمل ما لا نفس له لكونه
لا دم له بالخنفسا وهو لا تعم اختلاطها
كلما انتفاوان عدم تحيسها [illegible] أشبه
لقول العلي فكيف يقال لا تحيله عن
ذلك المخرج وأيضا العماد بأنه إنما يتجه
على أن العلة مركبة من الوصفين وليس
كذلك لأن الأصل بساطتها فيكتفي بأحدهما
انتهى وأحسن منه شيئان أحدهما قوله
البلقيني إنما يسقط اعتبار عموم البلوى
للأمر بالغمس فيتعين المعنى الآخر وهو كونه
لا نفس له سائلة ورد قول الإسنوي المتجه

اختصاص

اختصاصه بالذباب بأن المأمور به وهو
الغمس لتقدم الداء يتعلق بالغمس
لا بعدمه التنجيس وتنظر فيه غير واحد
ولم يبينوا وجه النظر ووجهه أنه لا نظر
فيه إذ الظاهر أن مراده من هذه العبارة
أن الغمس لما وقع الأمر به لدفع الداء
كان مقتضيا للعموم لأن الحكم يدور
مع العلة وجودا وعدما فإذا ظهر أن
تقدم الداء يكون في الذباب وغيره
لزم أن عدم التنجيس يكون في
الذباب وغيره فإن قلت هل تقدم
الداء يكون في غير الذباب قلت
كلام البلقيني يقتضيه لكن ظاهر
الحديث أنه في الذباب وحده و
بهذا يترجح النظر المذكور في كلام
البلقيني لأنه مبني على أن التقدم
يعم غير الذباب وظاهر الحديث يقتضي
خصوصه بالذباب وغيره ليس في
معناه على هذا أيضا ويجاب عنه
بأن الغمس لما علل بدفع الداء لم يكن فيه
تعرض لتنجيس بما يعم اختلاطه أو بعده

وانما التعرض فيه الى ان ما وجد فيه
تقدم داء امر بنجسه والا فلا والتنجيس
حينئذ ماخوذ بالانهم فاعلم ان قد
تقدم ما لا ينجس وما لا يخبث وبع هذا
صح ان يقول البلقيني ما قاله فتامله
فانه دقيق ثانيهما ان عموم
البلوى لو نيط الحكم به وحده لزم العفو
عما عمت البلوى به وان كان لم دم جار
ولا نعلم قائلا به تنبيه لا يرد على
واحد من الوصفين ان طرح ما لا نفس
لم متنجس لان التنجس فيه ليس
الا من حيث التعدي بر عن نحو دم
النص وهو الوقوع بنفسه وهذا
ينافي العفو بالتخفيف وان كان
موته ما نشؤه فيه لا سود الخل
يعفو عنه لو وقع بنفسه ثم محل
العفو بناء على المذهب انها نجسة
معفو عنها حيث لم يغير احد اوصاف
الواقعة فيه ولو قليلا وان كانت
مجاورة وعلى مقابله انها طاهرة حيث
لم تغيره كذلك لكن المراد بالتغيير هنا

التغير

التغير الضار الظاهر فان وجد كان
المتغير طاهرا لا طهورا فيحل شربه
لا التطهر به الا وجه انها نجسة
معفو عنها وان غيرت ومعناه ان التغير
على هذا الوجه لا يؤثر تنجيسا وانما
الذي يؤثره سلبه طهورية الما
نظيرا ما تقرر في التغير على الطهارة
والحاصل ان التغير على المذهب
يفيد التنجيس وعدم العفو
في الماء وغيره وعلى الاخيرين لا يفيد
تنجسا في غير الماء وفي الماء ان وجد
تغير ظاهر سالب للطهورية اثر
منع التطهر به والا فلا هذا حاصل
التحقيق هنا الذي ظهر لي من
اختلاف تغليطات وقعت بين
الروضة وبعض محشيها وبين
المحشين بعضهم مع بعض ليس هذا
محل بسطه ولو كثرت ما لا نشؤه
منه ولم يغير فهو لان اصحهما
العفو وفي الروضة كاصلها والشرح
الصغير ان محل الخلاف في العفو

عما مات فيه في غير ما نشوؤه منه ولا كدود
خل لم يؤثر بنيته فيما مات فيه
قطعا وحكاية الاسنوي وجها فيه
غلّطه فيها البلقيني واطال وفي وجه
شاذ لابن ابي هريرة ان موت ما لا دم
له في المايع غير الماء ينجسه قطعا
وعليه استثنى موت النحل في عسله
لما تقرر ان موته فيما نشوؤه منه نجس
وفي البحر في الحوق الذي يطير على
وجه الماء حكم ما نشوؤه منه ومحل
الخلاف ايضا في غير ما لم يطرح قصدا
والا فتنجيسه قطعا واطلاق انه ينجس وهو
المذهب كما في الشرح الصغير
واعتمده الاذرعي والزركشي واكثر
المتاخرين من وجرى جمع كابن المقري
على الوجه المقابل انه لا ينجس وسبقهم
لذلك النووي في شرح الوسيط
حيث قال وسواء فيه جرى بان القولين
فيما مات فيه او في غيره ثم نقل اليه
انتهى واصح القولين العفو فيكون
العفو اصح في الاجنبي المراد من
قول

قوله او في غيره ثم نقل اليه وقول
الاسنوي مقتضاه ان الاجنبي اذا
القي فيه لا ينجس وهو غلط هو الغلط
لان المشقة اذا انتفت بمثل هذه الاسما
مثل هذه المشقة لا يقابل من اول
وهلة بالتغليط من غير مستند
وان طرح قاله الشارح وصحح الرا
فعي وغيره اطراد الخلاف السابق
حتى في حالة الطرح لكنه في الشرح
الصغير جرى على انه لا يعفى عنه
مع الطرح وتبعه الحاوي وهو
الحق لانتفاء المشقة انتهى وقد
يؤخذ منه ان الطرح انما ينافي
العفو بالنسبة للطارح المكلف
لكن اطلقوا عدم العفو معه ولم ينظروا
للطارح وكان سبب ذلك تغليظهم
النظر للاحتياط الذي اوجب الاعراض
عنه لتمكين من شاء ممن هو من جنس
المكلفين بالطرح في ذلك فعوقب
المكلفون بالمنع منه وتبعهم غيرهم واعلم
ان اهل الطريقة الاولى اعني انه يضر الطرح

افترقوا على فرقتين فرقة قائلة بضر
المطروح وان كان يسيره منه وممن
جزم بهذه الطريقة الماوردي وجرى
عليها في الكفاية حيث قال اذا ألقي الناشي
منه في غيره ضر جزما ويظهر ترجيحه
فيما اذا اعيد اليه انتهى والبلقيني
فقال لا فرق في المطروح بين الناشي
والاجنبي لان الناشي في شي اذا طرح
في اخر فهو اجنبي عنه انتهى وفرقة
توسطوا فقالوا فيما يسيره منه لا يضر
طرحه فيه ثانيا وفيما ليس كذلك
يضر والمراد الجنس فيما نشا في
طعام ومات ثم اخرج واعيد في ذلك
الطعام او غيره من بقية الاطعمة
ومنها الماء هنا كما يصرح به بعض العبا
رات حيث يلك لذلك به ودخل
طرح في ماء قليل ومن تلك العبارات
قول الكفاية عن ابن الصباغ والقاضي
فيما اذا اخذ دود الطعام ووضع
في طعام اخر او في ماء قليل ففيه القولان
وتبعهما في الجواهر فقال فلو اخرج منه
داعيه

٧٩

واحد فيه او في مايع غيره عاد فيه
القولان انتهى وممن اعتمد هذه الطريقة
الاسنوي وجعلها طريقة متوسطة رافعة
للخلاف حيث قال جزم في الشرح الصغير
ومن تبعه بانه يضر في محله فيما ليس
نشوه منه وحمل الرافعي بوطح فيه
من صار محل الخلاف الظاهر في انه لا يضر
محله فيما نشوه منه قال وهما مسئلتان
اقتصر في الشرح الكبير على هذه او في الصغير
على ذاك وهذا اولى من الزام التناقض
انتهى واراد الاسنوي بهذا الرد على
من زعم ان كلام الرافعي متناقض في
المطروح الذي نشوه منه والرد بذلك
واضح اذ من قواعدهم متى امكن الجمع
لم يعدل للتناقض ومن ثم تبعه اولا
في الخادم فقال الصواب ان مراد
الرافعي بهذا اي عود القولين انما
هو في شي منه لا الاجنبي وسياقه يدل عليه
وكلام الروضة اقرب في ارادته واذا
حمل كلام الرافعي على هذا زال التعارض
انتهى ثم شكك فيه بقوله زال التعارض

لكن النظر الى المعنى وهو عسر الاحتراز يقتضي
انه لا فرق بين طرح الناشئ والاجنبي
والتفصيل بعيد واما اجراء القولين
في طرح الاجنبي اي المقتضي للعفو كما مر
فمفرع على ترجيح النووي في التنقيح وعبا
رة الشرح الصغير تقتضي الجزم بانه
لا يعفى عنه وانه لا يجري فيه القولان
وحكي بانه عن الماوردي بالتنجيس
فقال تعتبر اذا ماتت ما نشؤه في الماء
القليل او المائع فيه لم ينجسه فلو نقل
منه بعد موته والقي في غيره من ماء
او مائع نجسه لامكان الاحتراز عنه انتهى
ومراده نجسه جزما لحكاية الخلاف
في غيره فقوله عقبه في الاجنبي اذا وقع
بنفسه قولان انتهى وجزم بشاذ
بل الصواب ان فيه الخلاف الكبير كما تقرر
ثم قال اعني الزركشي والذي ذكره من
العراقيين والخراسانيين وغيرهم انه
اذا اخذ دود الطعام منه وطرح في غيره
او فيه وهو ميت او مات بعد الطرح ان
فيه القولين وفي المطلب عن العراقيين

انهم

انهم قالوا لا فرق في جريان القولين في نجاسة
ما وقع فيه وعدمها بين ان يقع بنفسه
او يوضع فيه كما حكوا مثلها في دود الطعام
اذا اخرج منه ثم رد اليه مكانه او غيره القولان
انتهى ويرد بان هذه شهادة نفي لا سيما
وابن الرفعة الناقل لذلك لم يعترض عليه
بمثل اطلاق هذا النفي على ما استدركه
المعترض لكن اليه اخره يؤيد ما فهمه ابن
الرفعة عنهم خصوص عنهم فعرضه ابن الرفعة
لم نظفر عنهم الا بهذه العبارة وهو بعيد
واعلم انك اذا تاملت جميع ما تقرر
ظهر لك انه ما لنا صورة من صور
ما لا دم له طرح او لا نشؤه من الماء او لا الا
وفيها خلاف في التنجيس وعدمه لكن تارة
يقوى الخلاف وتارة لا وفي هذا رخص
عظيم في العفو عن سائر هذه الصور اما
على المعتمد واما على مقابله وانه لو وقع
كثير من ذلك ولم يجد طهارة ما وقع
فيه او يحل اكله الا على ضعيف جاز له
تقليده بشرطه هذا كله بنا على القول
بنجاسة ميتة اما على راي جماعة انها

ظاهرة فلا اشكال في جواز تقليد القائلين
بذلك وعلى الراجح السابق في المطروح استثنى
الدارمي ما يحتاج لطرحه كوضع لحم بدود
في قدر الطبخ فمات منه دود وده فيه فلا ينجسه
على اصح القولين مع انه طرحه ويقاس بذلك
ساير صور الحاجة ويوخذ من تمثيله
باللحم ان ما احتيج اليه طرحه مما لم ماليته لا ينجس
طرحه وان مات فيه كما لو وصف هذا
الحيوان لدواء علة فطرحه حيا في دهن
تنبيه اهل هذه الخلاف الطويل
ان العفو عنه هل هو لعدم الدم المتحقق
لانه يقتضي خفة النجاسة بل قال جماعة
انه يقتضي طهارته او لمشقة الاحتراز
عنه وعليه فهل العبرة في المشقة باعتبار
ما من شانه او لا بد من المشقة بالفعل قال
ذلك كله فانه صريح صنيعهم وتمثيلهم لصور
الخلاف الذي استنبطته منها هذا الذي
قررته وانه لم ار من سبقني الى تصريح
بذلك تنبيه اخر قال
ابن العماد الذي يتجه تقييده القولين
بما اذا اعاده اليه حيا فمات فيه فان اعاده

ميتا

ميتا نجسه قطعا واراد بالقولين ما في
قولهم السابق فان اخذ منه ما نشوه منه
ثم اعيد اليه عاد القولان الذي مر من
اختلافهم في افادته العفو او لا فابن العماد
ومن تبعه يحمل القولين بالعفو في اعادة
ما نشوه منه فضلا عن غيره بان يعاد اليه
حيا ثم يموت فيه وهذا منه بعيد جدا او
عبارته صريحة في رده لا سيما قول الكفاية
نعم لو اخذنا ناشئ المايع فجعل في
مايع اخر فعن شيخنا قال الرافعي كان تنجيسه
على الخلاف انتهى فقابل قوله فجعل في
مع قوله ابن العماد حيا ثم يموت فيه
تجده صريحا في المناقضة لا يقبل تاويلا
والظاهر ان هذا تجدد له سطره
انقدح له من غير مراجعة كتب الناس
حسن ردا له وعليه لانه غير صريح نقلا
ولا معنى وقد يصرح بما يرده ايضا
النووي في قوله السابق عن شرح الوسيط
سواء في حكاية القولين ما مات فيه او
في غيره ثم نقل اليه انتهى عليه ان هنا ايضا
في الرد على ابن العماد لان النووي اذا حكى الخلاف

حتى في اجنبي نقل اليه ميتا وطرح فيه
فاي مسئلة لابن العماد فيما ذكره فيما نشوه
منه وما احسن قول الزركشي ان سابق
احد القولين في طرح الاجنبي صرح
به النووي في التنقيح انتهى ومر ان
اعتراض الاسنوي لعبارة النووي لا وجه
لها ومما يرد على ابن العماد ايضا قول
ابن الرفعة الذي ذكره كثير من الواقفين
وكثير من الحاسبين انه اذا اخذ دود
الطعام منه وطرح في غيره او فيه وهو
ميت او مات بعد الطرح ان فيه القولين
انتهى ومر ان الاعتراض عليه في هذه
العبارة ليس في محله وحينئذ تامل
قوله وهو ميت او مات بعد الطرح لتعلم
بعد طريق اعتراض ابن العماد ثم رايته لم يتمسكا
فيما هو تصوير البغوي بما قاله
وهو ما اذا القي حيا ثم مات والظاهر
ان البغوي لم يرد بهذا التصوير
التقييد بدليل العبارات السابقة
لا سيما الخ انا نبين الذي هو بهم وحينئذ
يوافق ما مر عن الشرح الصغير ومن

بتمو

فتجبر ان المطروح ميتا يضر جزما
لكن من حمل الاجنبي على احد نوعي الطرح
يقتضي ذلك فالحاصل ان ما ليس نشوه
منه اذا طرح فيه ميتا هل يجري فيه قول
بالعفو اولا وان الحق جزما بانه خلافا
لابن العماد وما يوهمه كلام البغوي والجلب
ووقع لشيخنا زكريا انه اورد تصوير
البغوي المصرح على ان الالقاء لحياة
لا يضر على اصح القولين وتصوير الشرح
الصغير المشتمل على الوقوع بنفسه
حيا ثم مات المفهم ان الملقى فيه حيا
ثم مات يضر ثم رجح تصوير البغوي
واجاب عما اوهمه عود القولين انه
لا يضر اذا صحبته الحياة الالقا بان المراد
انه لا يلزم من عود القولين الاتفاق
في الترجيح انتهى ويرد بانه وان لم يلزم
ذلك هو ظاهر فيه ظهورا تاما فلا يعدل
عنه الا بما هو اقوى منه ولم يوجد
ذلك هنا فابقيناه على ظاهره ولم نخرجه
عنه لعدم مسوغ لذلك لحقيقته تعلم
مما تقرر وان اشتمل على تكرار لادني

تصوير البغوي وبين وافقه لتصوير
ابن الحداد يشتمل على شيئين كونه
قطر وحا وكونه طرح حيا وهذا لا يحضر
الطرح فيه وان تصوير الشرح الصغير
يفهم ان الطرح يضر وان فارقت الحياة
ثم مات فيه وان هذا بعيد وان الذي
يتجه لمن تامل كلامهم السابق انه حيث
كان حاله ما ولم فيه حيا ثم مات فيه
لم ينجسه مطلقا سوا الناشي والاجنبي
والمطروح والواقع بنفسه وان عود
العفو بين الذي صرح به الشيخان وغيرهما
في الناشي وكذا في الاجنبي على ما مر
عن البلقيني المقتضي للعفو فيه
ايضا صحيح في الناشي قطعا مطلقا
وغير مراد في الاجنبي اذا القي ميتا
ولا يحتج بشي مما مر لانه يعرض في قولهما
عاد الخلاف المقتضي للعفو محمول على
الناشي اذا وقع بنفسه ميتا فلا يشمل
اجنبيا طرح فيه ميتا وهو ظاهر ولا حيا
ثم مات وان اقتضت العبارة لانه
لا يلزم من عود الخلاف الا بحا لترجيح

فالقول

فالقول بالعفو في الاجنبي المطروح ميتا
موجود خلافا لمن حكى فيه القطع بالتنجيس
وقد وقع للبلقيني انه رجح ما اقتضاه قول
الشيخين عاد الخلاف السابق فانه لما اعتبر
بلا طرح اعتبر مع الطرح وهو عجيب اذ الوقوع
لا تعدي فيه الا بيقاع فيه تعد كما صرحوا
به فكيف هذه الملازمة على ان شيخنا نقضه
بطرح الميتة الاجنبية لكنه عجيب
لان البلقيني صرح بان الاجنبي كذلك
فقد نقل عنه قوله لا فرق في المطروح بين
الناشي والاجنبي لان الناشي في شي اذا
طرح في اخر فهو اجنبي عنه انتهى وفي
كلامه هذه فائدة وهي ان المراد بالاجنبي
غير ذلك الطعام الذي اخذ منه بخصيصه
وهذه طريقة تخالف ما مر عنهم ان المراد
بالاجنبي غير ذلك الطعام الذي اخذ منه
بجنسه وهذه طريقة تخالف ما مر
عنهم ان المراد غير جنسه بان ينشو منه
سواما وافقه في النوع وما خالفه
فيه كما مر في التمثيل لما ينشو منه
بدود الخل الملقي في ماء وكلام البلقيني

هذا اقرب الي المدرك ولكن المنقول خلافه
الحشرون سياتي انه يجوز اكل دود
الطعام المتولد منه معه وان سهل تمييزه
وزعم بعض شراح الحاوي حرمته اذا سهل
غلطه افتى به جمع محققون منهم الزركشي
قال ويرد قول الاحيا اذا استهلك
ما لا دم له في طعام جاز اكله معه جميعه
ولا يلزمه ايفاد شي منه لكثير وقع
فيه نجس لم يغيره وان لم ذلك النجس
وخرج بنحو اكله معه وان سهل تمييزه
ما لو جمع من دود الطعام شيا وتحمل
اكله وحده فتحل حله وجهان في
النهاية انتهى والاوجه حرمته لانه
انما اغتفر بعض كونه وقع تابعا
لا مقصودا وان تكليفه التمييز فيه
مشقة ما وان سهل وكلا هذين
مفقود هنا ثم في اكله معه هل يجب
غسل فمه فيه احتمالان اوجههما
والوجه منهما انه لا يجب لما صرحوا
به انه مع كونه نجس العين لا ينجس
بالاقاة لا قصد وهذا معنى العفو

عن

عن هذا ونظايره الاتية وهو غير العفو
عن دم نحو البراغيث الاتي في شروطه
الصلاة ثم رايته البلقيني صرح بما ذكرته
اولا المعلوم من تقريري المذكور فيه
ان هذا والضيح منه كلامهم الصحيح فيه
فقال لا يجب غسل فمه لان هذه
نجاسة معفو عنها انتهى نعم في اطلاقه
هذا التعليل نظر لما علمت ان المعفو عنه
على قسمين قسم لا ينجس غيره بشرطه
اصلا وقسم ينجسه لكن يعفى عنه
الحادية والعشرون
مما يعفى عنه مما هو من القسم الاول
ما على المنفذ من النجس الخارج
منه لا غيره اذا وقع ذلك المنفذ في ماء
قليل او مايع ولم يغيره نظير ما مر او
مس ثوبا او بدنا مثلا فان الاولين
لم يحترزوا عنه على كثرة حرصهم و
احتياطهم وللمشقة في صيانته
الماء والمايع لا يقال انما عفي عنه
في ذرق الطاير لانه يتعذر ما يلوث
منه عند ملاقاة الماء فلا يصل اليه من النجس

بشيء لان الذي في الروضة التصريح بالعفو
عن ما تحققنا وطول منفذ طاير اليه و عليه
ذرق واعلم ان الكبار انهم هنا
اختلفت فجمع عبروا بمنفذ الطاير
والشيخان بالحيوان و بواخفهما تعبير
الكفاية عن القاضي عن الاصحاب بحيوانات
الارض اي غير المتنجس والمغلظ و بعضهم
بغير البشر تبعا لقول الجواهر حيوان
غير ادمي كفارة وعصفور وشاة
ثم خرج منه حيا عفي وجه بنجس
للنجاسة منفذه و اظهرهما لا بخلاف
ادمي لم يستنج بما بل بحجر فانه ينجس
اي بلا خلاف كما في المجموع و قول التحقيق
فيه وجه قال الشاشي وهم و في
المجموع و العبارة كالطير و نازع الاذرعي
في الطاير و نحوه بعدم عموم البلوى
وهو عجيب بل البلوى بالطاير اعم
منها بغيره و قول ابن الرفعة ينبغي
العفو هنا احتمال وقوعه في ماء كثير
فليس هنا نجاسة محققة و تأخذه
الخلاف الاصل والظاهر طريقه ضعيفة

وعليها

وعليها المنفذ طاهر فاي عموم فيه فالصواب
ما صرح به الشيخان وغيرهما ان العفو انما
هو لمنفذه نجاسة محققة وانها خرجت
من جوفه فخرج المغلظ لنجاسة منفذه
اصالة وما طرأ عليه نجس من خارج ولو
من جوفه كقيء كما هو ظاهر الثاني
والعشرون يعفى كذلك ايضا
في الما والمايع والبدن والثوب وغيرها
عن قليل دخان نجس عن مغلظ بناء
على الاصح ان دخان النجس نجس وهذا
صرح به الاسنوي وبين تغير وعبارة
الاسنوي اطلق الرافعي اخر صلاة الخوف
العفو عن قليل دخان النجاسة ولم
يخصه بالماء ومقتضاه انه لا فرق وهو
ظاهر وفي وجه يعفى عنه مطلقا اي
عن القليل والكثير وفي اخر انتهى وما
اعترض به عليه انه ليس مقتضاه ذلك
لان اطلاق العفو لا يقتضي التعميم انتهى
ليس في محله لانه لم يدع صراحته في ذلك
حتى يقال له اي اذ لا عموم فيه يشهد له
بما ذكرته وانما عبر بان مقتضاه ذلك وهذا

حتى لا شك فيه انه يقتضي الاطلاق وكان المعترض
غفل عن الفرق بين الاطلاق والتعميم ثم رد
المعترض اعتراضه بما لا يظهر وجهه او بما
لا وجه له حيث قال ما حاصله اطلاق العفو
لا يدل على التعميم فان النجس اقسام اربعة
قسم لا يعفى عنه في الثوب ولا الماء الخ
وهو اكثر افراد النجس يعفى عنه فيهما
وهو ما لا يدركه الطرف ونحوه يعفى
عنه في الثوب فقط كقليل الدم
يعفى عنه في الثوب لا الماء وكذا
اثر المستجمر شرطه يعفى عنه في
البدن والثوب لو سال منه عرق
اليهما لا الماء عكس المنفذ لا ينجس
الماء ولو حمل في الصلاة لم تصح وفرق
العراقي بان الماء يمكن صونه بخلاف
الثوب وبان غسل الثوب كل وقت
يقطعه بخلاف الماء فانه يطهر بمجرد
النفس كالمكاثرة وبعض فرق الاول
ان الماء سهل حفظه فلينظر عن نحو الدم
لا يطلقه حتى لا ينافي ما ذكره وما يأتيه منه
نحو حمل ميتة لا دم لها الرابع عكسه

كميت

كميتة لا دم لها يعفى عنه حيث في الثوب
وانما يقال لا يعفى عن حمله وهذا ايضا
كلا استثنائه لعسفه وما لا دم له اذا مس
الثوب لا ينجسه كما اذا مس الماء والمائع
وانما ضر حمله في الصلاة لانه لا ضرورة به
الميتة ومثله ما على المنفذ واثر المستجمر
لا يعفى عن حملهما كما تقرر بخلاف مسهما
ووقع لبعضهم في حكاية هذه الاربعة
الاقسام خبط لبعضه لبس في محله
ولبعضه توهم فاحذره واعترض الزركشي
ايضا تعبير الاسنوي وغيره بقولهم
يستثنى يسير دخان النجس اذا وقع
في الماء والطعام حالة الوقود عليه بالنجس
فانه يعفى عنه للمشقة بان هذا
لا ينبغي استثناؤه لانه لا يختلط بالماء
والا لوجب استثناء الوبر ونحو بجمعه
للقلة تقريبا ثم ذكر عن صاحب التتمة
ان الريح الخارج من الدبر طاهر كجشاء
الفم والواصل اليه من المعدة قال
كشيخه ابي الطيب ان دخان النجس
طاهر وقال القاضي الحسين نجس فلو انحصر

في ماء قليل فخرج من دبره ريح نجس الماء ولو
استنجى بماء وخرج منه ريح لزمه الاستنجا
بالماء ثانيا بناء على ان بخار النجس نجس
انتهى وقوله وخرج صوابه فخرج
لان شرط تنجسه خروج الريح وهو
رطب وفي الجواهر دخان النجس كالزيت
المتنجس نجس وفي العفو عنه لان
شرط تنجسه خروج الريح وهو
رطب وجهان جزم الماوردي
بالعفو عن قليله وفي البيان وعن
كثيره فان مسح ما خرج من التنور ه
الموقد بنجس بيابس طاهر او رطب
لم يطهره الماء ولو الصق الخبز عليه
في التنور فظاهر اسفل الرغيف
نجس واطلق القاضي تنجس ثوب
اصابه رطبا دخان نجس او دخل
اصطبلا فراثت او خرج منه دخان
او بال فخرج لبوله دخان اصاب
ثوبه وحكى في اليابس وجهين
انتهى وحكايته عن الماوردي
والبيان ما ذكر مردودة بان الامر
بالعكس

بالعكس فالماوردي اطلق والبيان
قيده بالقليل والحاصل ان المذهب
المنصوص المعتمد ان دخان النجس
والمتنجس وهو ما يتصاعد منه
بواسطة نار نجس وانه يعفى عن
قليله فقط بخلاف بخارها فانها بلا نار
لتراكم بعضها على بعض وهو شيء
يشبه الدخان وليس بدخان فانه
طاهر كجشا وان تحقق انه من المعدة
وكريح تخرج من الدبر ولو مع رطوبة
نعم ينبغي تخصيصه بما اصابه شيء من
دخان النجس او بخاره المختلف في
نجاسته ونجاسة الخلاف ثم الفرق
بينهما ان النار لها قوة تفصل من النجس
اجزاء تنتشر في الهوا فتصير دخانا
قليلا تارة وكثيرا اخرى ويعرف ذلك
بالاثر الذي ينشا عنه كصفرة البخور
في الثوب وسبب الاختلاف في نجاسته
انه لم يتحقق ان هذا ناشئ عن عين تلك
الاجزاء المنتشرة فيكون نجسا او من
هوا مجاور لها تاثر منها مع عدم المخالطة

كحمرة أبخرته شرطه لكن المحققون
على الاول فلهذا قالوا بنجاسته وعفوا
عن قليله للضرورة ولما لم يات هذا
في بخار النجاسة وهو شبيه دخانه
بفصله تراكمها المقتضي حرارتها
تنفصل منها اثار ضعيفة جدا لا
تظهر الا نادرا ولم يات فيها خلاف الدخان
بل اقتضى كلام صاحب التنبيه وغيره
انه لا خلاف في طهارتها ثم وقع للجمهور
هنا انهم قالوا بنجاسة الجوف ثم انهم
فرقوا بان دخان النجس جزء منه
بخلاف بخاره ولبخار الجدة فانه ليس
بجزء منها ولا منها بل اثرها وانما هو
نفس تردد وتصعد وعلى تنجس
دخان النجس استثنوا انه دخان
خمر علية فيه فانه طاهر قطعا لخلوه
عن علة تنجيسها وهو الشدة المطربة
ذكره الزركشي شيخ البلقيني ورد
بان زوالها عن الخمر بالاغلا لا يطهرها
اذ هو ليس في معنى استحالتها خلا
قيل ليس في القول المانعة العفو

عن

عن قليل دخان النجاسة في الماء بل
قولهم كما مر الرافعي يقتضي العفو
فيه وهو الظاهر انتهى وليس في محله
لان العفو عنه في الماء اولى منه في نحو
الثوب لانه في هذا يظهر اثره ويدركه
فيحكم بوجوده ويتبرك قلته ولزجته
وايضا نحو الثوب اذا تنجس واصله لا
يتخللها الدخان ثم يفارقها بخلاف
الماء فانه يتخلله الدخان ثم يفارقه
من غير مباشرة للطاقة جرم الماء
فكان الاقرب فيه اليه الادراك انه
مباشرة مجاوزة بخلاف مماسته
للثوب فانه لا يجد ما يخرج منه
فيلتصق بالثوب حتى يظهر اثره
وتخالطه فاذا عفي عن قليله المشاهد
في هذا اولى في الماء فتامل ذلك كله
فانه صح كونه سهما لم يتعرضوا لترجيحه
القول بنجاسة دخان النجاسة النجس
لو اغلي الماء المتنجس فتصاعد منه
بخار لم يجر فيه القول بطهارة دخان
النجاسة فانهم جعلوا بخار الماء الطهور

المغلي بمنزلته في رفع الحدث وان النية
النجس كذا في الخادم ويرد بان
جعل بخار الماء بمنزلته كثر فيه الخلاف
جزء من الماء يسمى ماء اولا فلا وجه لهذا
القطع بل اجراء الخلاف فيه لا يندفع
له ولو تنجس حطب ببوله ثم اوقد
عليه ينبغي القطع بطهارته لان هذا
اخف من النجس اشار كذا لذهني
كذا فيه ايضا وهو محتمل وفيه عمت
البلوى باستعمال النوشادر واصله
جرم من دخان النجس يرتفع في
نحو السقوف ثم يجعل في اناء
ويسد راسه ثم يطين ثم يوقد
تحته بالعذرة فيتصاعد الدخان
في اعلا الاناء شيء ابيض وهو النوشادر
فان قلنا بطهارة النجس او بوجه ابيه
لابيه والحق منع الذي نوزع في نسبته
اليهما ان الاستحالة تطهر الاعيان النجسة
وعلي المذهب فانما يعفى عن قليله
ان لم يتقصد لمسه لان هذا شرط للعفو
عن قليل دخان النجس ونظايره واما

مع

مع اخذه والتطبخ به فلا يعفى عن شي
منه فلو خالط طبيخ نحو اللحم تنجس واكتفي
به واكتفي بغسل ظاهره علي المذهب
انتهى حاصله بزيادة وما ذكره في كيفيته
هو المشهور الذي اطبق عليه اكثر الخبرا
وبفرضه هو لا يقتضي نجاسته الا ان
تحقق ان الدخان الذي يجعل في الاناء
ثم يطين عليه من عين نجسة فهذا
الباقي حينئذ جزء منه فيكون نجسا
ولا يعفى عن شي منه لانه مقصود دخانه
قلت ما يجعل اليوم في الاناء هل
هو متيقن النجاسة ام لا قلت
الصواب بل الحق انه ربما غلبت في
جنسه النجاسة لانهم ياخذونه من
سقف وحيطان المحال التي يوقد
علي ما طبخ فيها غالبا بالزبل ونحوه من
نجس العين فيرتفع من هذه العين
دخان لا يزال يتراكم علي حيطان محله
حتى يصير هناك اجزاء هبابية يحمل
منها الذي يصانع النوشادر حمولا كثيرة
لا تنحصر وحينئذ عرفت ان الغالب

ان هذا الهباب الذي هو دخان النجس
يتعين وانه مما جعل في الاناء وطين
واوقد عليه بالعذرة وان تضع براسه
الاناء التي مماسة الطين الذي غطي به
ما صار حبسا ابيض عرفت ان هذا
الابيض نجس بيقين لا يعفى عن
شي منه كما تقرر اما على ما اخبر به بعض
الثقات الخبرا ان الدخان لا ينحصر في
دخان النجس بل ياتي من دخان نحو
الخشب والتبن وغيرهما من الاجرام
الطاهرة فان تحقق ذلك فهو طاهر
قطعا والا جرى القولان والاصح طهارة
وما يتوهم من انه لا يتحقق حرما
نطبخ ويكون اعلاه ابيض الا اذا كان دخان
نجس فيحتاج قايله الى سند قوي وعلى
التنزل وانه لا يمكن اعتقاده من
دخان جرم طاهر فهل نقول بالعفو
عن قليله وان قصد كما نية فخار مصر
المعجون بالنجس افتى الشافعي رضي
الله تعالى عنه لما سيل عنها حين دخلها بالعفو
عنها اولا لان الضرورة الى الانية اكثر منها الى

الى النوشادر كل محتمل والعفو اقرب
فتامل فانه مهم اي مهم قوله عن من
فيه اهلية الاجتهاد في ذلك المشتبه
استفيد منه ان المراد بالاهلية هنا
ادراك العلامات التي فيه مجاله وان لم يكن
مكلفا فترك التعدد المشترط لا يقال
الرافعي لا يشترطه لانا نقول هذا ان
انما فرعه على طريقة غيره المشترط للتعدد
مع انها ضعيفة اما نجسان ان كانت
في الاولى الى اخره صريح في ان الامكان
انحصر فيهما وانها بسبب من خارج
عنها وهو ظاهر ومما يصرح قول الروضة
فاغترف منهما في اناء ثم راى فيه فارة لا يدرى
من ايهما هي اشتبهت ولا نظر الى ان يحتمل
طاهر بالظن اي في بعض الصور فلا
ترد مسئلة الخلط ينقطع ان نظرنا
الى اخره وحاصل هذا انك ان ابقيت
المتن على ظاهره ورد عليه نحو خلط
الادمي وكان الاستثناء حينئذ متصلا
فان اولته بقولك من جهة الى اخره
وجعلته الاستثناء من المتن بقيده

كان المتن صادقا بالجرين وكان الاستثنا
بقيد الانفصال لغوا فتعين ان يراد
به ان فيه حينئذ نوع انقطاع ويدل له
لم تحرم بجرمها لكن الذهب
والفضة محرم من حيث ذاته
وحينئذ هو مغاير للمتن بهذا الا
الاعتبار فتامله **باب اسباب الحدث**
قوله يرد بانهما لا يسميان الى اخره
بيانه ان القول بنقض اللحم اما
للتعبد او لكونه مظنة للريح كالنوم
والاول لا ياتي فيهما لان التعبد انما اقتضته
على التعبير باللحم فيقتصر به على ما
يسمى لحما كما هو الواجب في التعبد
اذ لا يقاس فيه اذ لا علة تعرف بها
العلة الجامعة بين المقيس والمقيس
عليه وكذا الثاني لا ياتي فيهما ايضا لان
الذهنية الغالبة فيهما تمنع كونهما
مظنة للحدث كما هو ظاهر وحينئذ
لم يرد على القايل بالنقض باللحم هذا ان كما
هو واضح مما قررته فتامله ليظهر لك صحة
قول النووي كالبلقيني وغيره ليس عن

الحدث

الحدث بشيء جواب شاف اي وجميع الاجوبة
لمدخولة كما يعرف بتاملها من كتب الخلاف
ولولا خشية التطويل المخرج عن مو
ضوع هذا الكتاب لاستوعبت ما في
ذلك من اقتضائه انها تبطل الطهر
الماضي وليس كذلك الى اخره بيانه ان
كون هذه مبطلة وجه مشهور لبعض
اصحابنا وهو الامام ابن القاص والاصح انه
لا يقال ذلك ومن عبر بانه يبطل فهو
تجوز ونظيره ان الشمس اذا غربت
يقال انتهى الصيام لا بطل وفي قوله
الطهر الماضي وقوله وانما ينتهي بها موافقة
لما قيل لا ينبغي التعبير بانها ناقضة به
ويوجه بما علم مما تقرر ان التعبير به
يوهم انه هو المراد بمعناه الحقيقي
وقد تقرر ان الامر ليس كذلك فظهر
ان تعليله لا ينبغي بهذا اولى من تعليله
بما في قوله بعضهم زاد المتولي وكانه
ظن ان النقض والبطلان بمعنى واحد
وليس كذلك لان الابطال عبارة عن
عدم الصحة والانتقاض عبارة عن ارتفاع

ماصح وقد يعبر باحدهما عن الاخر بجاز
كما في تبطل طهارة المستحاضة بالشفاء ثم ما
صححوه ان ما هنا مما لا يقال فيه تبطل
قيل كان وجهه ان الثواب المرتب
على الطهارة لا خلاف انه لا يحبط والا
لحبطت الصلاة المترتبة عليه
ايضا وبه صرح القفال في شرحه
الفروع فقال لو جاز ان يقال
الطهارة بطلت بالحدث لوجب
ان يقال الصلاة التي اداها بها
بطلت ايضا ويوافقه قول
التتمة الحدث في الدوام لا
يبطل الماضي وانما يوجب طهارة
اخرى ومن المثل الواضحة
في ذلك اقامة المسافر المانعة للقصر
يقال فيها انها ناقضة للسفر بمعنى
ان حكمه من جواز القصر انتهى بها
ولا يقال فيها انها مبطلة لاحكام
السفر الماضية لاستلزامه بطلان
ما صلاه قاصرا وهو خلاف الاجماع
تنبيه جميع ما وقع للاصحاب
في

في هذا المحل انهم جاروا والظاهر ان
محضة من غير ان ينبهوا على التشبيه
الموجب لذلك وبيان ذلك ان
قولهم وهي ان تكون بقطر حار وقت
الحر الى اخره ظاهر هذه العبارة انه لا بد
في الكراهة من كون القطر حارا والوقت
وقت الحر وان فرض ان ذلك المحل
الذي هو فيه بارد فيكره حينئذ نظرا
لكلامهم لا الى الموجود وفيه ما فيه
لانه حينئذ لا يولد حرا يولد
زهومة بوجه وفي عكسه
بان اختص محله بحيث يولدها
زمن البرد بالفعل لا كراهة وهذا
حينئذ ينتقل لكلام فيه الى انه
يحتمل بحث وفيه ما فيه ايضا ولم
لا يقال يستنبط من النص معنى
يخصصه بان يقال حيث وجد
حر بحيث يحصل الزهومة بالفعل
كره والا فلا وقد قالوا كاد الشافعي
رضي الله تعالى عنه ان يكون ظاهريا
محضا في ثلاث مسائل ليست هذه

واحدة منها مع انها اولى من بعضهن بل هي
كلهن فالوجدان يقال فيها كاد الي اخره
ايضا فتامله والحق اني لم اجد احدا
اشار الي شي من ذلك فان قلت هذا
من باب ربط الشي بالمظنة اذ كون الفطر
حارا والوقت حارا اي مظنة في فصل
الزهومة قلت ذلك الربط بالمظنة
انما يرجعون اليه فيما يعسر الرجوع الي
افراده لعدم انضباطها كما في السفر
بالنسبة للقصر وما هنا ليس من
ذلك لانا اذا ابطلنا الكراهة بوجود
الزهومة بالفعل بان تظهر في الحس
فان وجدت كذلك قلنا بالكراهة والا
قلنا بعدمها لم يكن في ذلك مشقة
ولا عدم انضباط بخلاف افراد المشقة
بالنسبة الي القصر وافراد الحدث
بالنسبة الي النوم فتدبر ذلك
فانه دقيق نفيس ولو الفم ظاهره النقض
بخروج الريح منه وهو مشكل لان خارجه
لا يعلم اهو ريح او جشا ويجاب
بان كلامهم يشمل النقض هنا ولو بالجشا لانه

قوله

٦٢

قوله اذا الانسان لابد له من مخرج لخارجه
الي اخره يشمل هذا ولا يعارض عدم
النقض بما فوق المعدة اذ شامل للمحل
فان محل فوقها الا ان فوقها وعنده اي تحتها
انما يعتبر ان عند سلامة الاصلي لا عند
انسداده اصالة كما هنا ويؤيده قولهم
سواء انسد حين وجد ام لا وقوله انفتح
مثال لما تقرر من ان الفم ينقض خارجه
لم ينفتح فالمراد او انفتح اي انفتحت
المسالك الموصلة للفم فيتنزل ذلك منزلة
انفتاح طاري وظاهره ايضا انه ينقض
خارج الفم مثلا ايضا اذا انسد ما عداه
وخرج منه ويوجه على ما فيه
بانه اذا نقض الدم ونحوه ثم النادر
فبالاولي او المساواة ينقض المعتاد واذا
نقض المعتاد من مخرج انفتح او كان
منفتحا نقض نادره ايضا وحينئذ
يصير جميع بدنه كذلك لكن اذا
انحصر الخروج في ذلك المحل اما اذا
تعددت المحال كان صار ما في الجوف
يخرج من الفم ومن الانف ومن منفتح

في العنق فهل ينقض خارج كل او يختص
المناسب بكل ما خرج منه مناسب له وحده
او له ولغيره ينقض وما خرج منه غير مناسب
له بالكلية لا ينقض لان الانسان لا بد له
من مخرج كما تقرر ومع انسداد الاصلي
وانفتاح منه غير مناسب له بالكلية لا ينقض
لان الانسان لا بد له من مخرج كما تقرر
ومع انسداد الاصلي وانفتاح غيره
لا يسوغ للنظر للخبر الا مع هذا التفصيل
وهو ان كل مخرج خرج منه مناسبه
وحده او مع غيره ينقض وغيره لا
فتامل ذلك فانه مع نفاسته لم
يتعرضوا له ويوجه ما ذكرته
على ما فيه من غرابة لكن اطلاقهم
انه في اصل له الانسداد ينقض
خارجه من اي محل من البدن
او جنسه القول بهذا الاطلاق الشا
مل ايضا للمنفتح بخارج الدماغ من
نحو المخاط لا نحو العرق لان الاول
من جنسه المستحيلات بخلاف
الثاني ويوجه الاخذ بهذا الاطلاق
بان

بان الاحوال الاضطرارية يحتمل القول
بالغرايب التي يقتضيها الاطلاق والا
لزم ما هو اغرب منها كما هنا الا انا اذا لم
ناخذ باطلاقهم النقض بالمنفتح الذي
لم يشارك المخرج الحقيقي فيه لزمنا
ان هذا النائم بذلك لا ينتقض وضوءه
بخارج منه مطلقا وهذا مع كونه اغرب
من الاول لم يقع في عباراتهم ما يفهم
او يقتضي عدم النقض فاضطررنا
حينئذ الى اخف الغريبين وهو النقض
بكل خارج من اي محل فرض هذا
واضح فيما اذا اتحد المنفتح واما لو تعدد
كان خلق منسد المخرجين فانفتح
له موضعان او اكثر فكيف يقال
بالنقض حينئذ وظاهر قولهم اذ لا
بد للانسان من مخرج الى اخره النقض
بخارج كل لان قصر الحكم على احدهما ترجيح
من غير مرجح ويحتمل ان يقال بما قرب
من الخارج الاصلي وهو معتاد الدبر
ومعتاد القبل ينقض وما كان عدم هذا
بان لم يخرج من المنفتحات منه ما يشبه

معتاد الاصليين ينقض ما هو اقرب الى
نادر كل منهما فان لم يخرج ما يشبه نادره
كل منهما نقض اول خارج من احدهما
دون ما عداه ويعتبر السبق هنا بما
يعتبر في الخنثى فان اخرج كل منهما
رجلسقا وكانت الخارجات كلها على
صورة واحدة فواضح النقض بخارج
كل قريبة مسافته من الاصليين او
بعدت ولعل هذا هو اقرب المحتملات
التي ابديتها ولم ار احدا حام حولها
بل هذه مسئلة سائر تفاريعها
ووقع لهم كلمات بعض يأتي بسم
فلابأس بالتنبيه عليها اولاها
قال الزركشي المراد بالثقبة المنفتحة
ليس الثقبة انفتاحها بل الفم من
الثقبة المنفتحة فوق المعدة
اي ففيه تفصيل المنفتحة فوق
المعدة ومن النقض بخارجها
اذا كان انسدادا اصليا خلقيا
سواء المعتاد والنادر لما يأتي واما
قول ابن حجر قيله لو خرج من فيه
او

او مما يشق فوق المعدة نقض وان كان
المخرج مفتوحا وفي كلام ابن الرفعة ايماء
اليه انتهى وانما حكى هذا بقيل مع انه
المعتمد لان كون الفم كالمنفتح لا كلام فيه
وانما الذي في هذه المقالة حتى تضعيفها
بحكايتها بقيل وفي كلام ابن حجر من اجل
تعبيره بالانفتاح الموهم خروج الفم
لانه منفتح والفم داخل ولانظر السعة بلا
التعبير بالمنفتح لما تقرر ان المراد بالمنفتح
هو ما لم يخرج منه شيء لا ما وقع انفتاحه
بشق او نحوه فتفطن لذلك فان بعض
الطلبة تمسك بالتعبير بالمنفتح وهذا
ليس منفتحا ثانيها علم من صريح
تفاريعهم انهم حيث الحقوا المنفتح بالاصلي
لم يفرقوا بين نادره ومعتاده حال انسداد الاصلي
الذي هو الاصلي لا فرق بين نادره و
معتاده فلا يقال في الفم ينبغي انه
لا ينقض خارجه الا ان اشبه معتاد
الاصلي في نحو لونه او ريحه بل الذي
دل عليه كلامهم انه ينقض غير
الاصلي لا فرق بين معتاده ونادره ولا

وقرب الالتفة به في المعتاد وضده ذلك
في النادر ولما كان فيه ما فيه بحث الزركشي
توسطا فيه ان المدار في الاعتياد وعدمه
على محل الخروج لا كثرة الخروج فاذا وصل
خروج من محل قريب من الاصلي فهو
معتاد كما لو كان المنفتح في الصفحة
بالنسبة لخروج الريح مثلا او من محل
ضد ذلك فهو من النادر كما لو كان
المنفتح في الحشفة وهذا التفصيل
كله انما هو بالنسبة لاجراء الخلاف وعدمه
والا فالمعتمد انه لا فرق في النقض او عدمه
بين المعتاد والنادر من اي محل كان
ان جهما لما ذكر النووي وغيره
التفصيل في النقض بالخارج من
المنفتح بين تاخيره المعدة وغيره
قالوا قال الماوردي هذا كله في الانسداد
العارض فان كان خلقيا نقض كيف
كان اذا لنووي على غيره ولم ار نحا
موافقته ولا مخالفته انهم اعترضوه
بان في كلامهم موافقته حيث عرضوا
المسالة في الانفتاح والانسداد وهو

يستغرب ذلك لان المحل محل ضرورة وحالة
الضرورات يغتفر فيها غرائب النادرات
وحينئذ اتضح انه لا فرق في الحكم بين نادر
خارجه ومعتاده واذا ثبت هذا الحكم
فلم يخرج منه شي وانما خرج من الانفتاح
مثلا كان حكمه حكم الذي قبله فحواه
ينقض خارجه والمقتضي او صرح كلامهم
بانه لا فرق بين معتاده ونادره اذا لم
يقع ذكره الا على جهة المثال لا الفتيا
كما هو واضح وقد تقرر ان المنفتح مع الا
نسداد الاصلي لا اشكال في نقض
خارجه النادر والمعتاد ان اخذ
الخروج منه وانما المشكل تحديد المنفتح
حينئذ كما تقرر بيانه ثالثها المعتمد
ان الريح من المعتاد نظرا لكثرة خروجه
والالف به وعبارة شرح المهذب
قطع الجمهور بنقضه لانه من المعتاد
ونوزع في القطع بان فيه قولا انه
من النادر اي نظرا الى قلة خروجه
والالف به من الثقبة المنفتحة فعلم
ان ماخذ الاعتياد والندرة كثرة الخروج

دون

انما يكون بالعارض مع سبق وجود
الاصل فدل على انه اذا خلق كذلك تعلق
الحكم اذ لا فرج غيره وممن وافقه ابن
يونس في شرح التعجيز وقال ابن الرفعة
وكان يتجه ان يطرق الخلاف في
الثقبة المنفتحة تحت المعدة مع
انفتاح الاصلي لاحتمال زيادة الخارج
منه والاصل بقاء الطهارة انتهى
وساق هذا البحث انه لا ينقض الا
ما في الاصلي والمنفتح كما في المشكل
ووجوب غسل الانثيين كلها
في الوضوء اذا اشتبهت الاصلية
بالزايدة وقوله النووي لم يصرح
احد بمحل الفتق نازعه فيه ابن الرفعة
بما حاصله ان جماعة صرحوا في
الخنثى المشكل بما نازع الماوردي
وليس كما قالوا كما يعرف بنا بل على
ان النووي يرجع الى تقوية كلام
الماوردي فقال في نكته ان
تعبيرهم بالانسداد بما قاله الماوردي
وكفى به ترجيحا لكلام الماوردي من

مثل

مثل النووي وانا اقول لم ار تصريحا
الى اخره فهو لا يقتضي تضعيفه وانما
الذي يقتضيه ان هذا من تفقه
الماوردي وهو امام اي امام فيقبل
منه تفقهه تقييده كلام الاصحاب
ولاجل ذلك اعتمده المتاخرون
باطلاقه ولم يقع من احد منهم منازعة
في هذا الاطلاق المترتب عليه ما قررته
من المسايل والمدارك العجيبة التي
هي من اعجب العجاب فيها علم
الكلام عليها بتفريعها على الوجوه
التي ذكرناها لكن بحمد الله تعالى ظهر
لنا في اكثرها ما يصلح حجة في الحمل
به والتعويل عليه والحاصل ان الذي
استفدناه كما سبق وتقرر من
مداركهم انه متى كان الانسداد
اصليا انتقض الخارج من اي محل
كان معتادا كان او نادرا لما تقرر انه
حينئذ نقض المعتاد نقض النادر
قياسا عليه كما صرحوا به ولم يبالوا بظهور
الفرق بينهما واحتماله وان هذا ظاهرا

اذا انحصر الخروج في محل من البدن
اعلا او اسفل للامر الخفي ورئي الذي
لا انفكاك عنه وهو انه لا بد من مخرج
لمستحيله وذلك يقتضي النقض به
خروجه ولو النادر اما اذا انسد
المنفتح فهو محل الاشكال فيأتي فيه
الاحتمالات التي ذكرتها وسلك
الى ان اخرها التخلص من الاعتماد
خامسها قال الزركشي قياسا
ما قاله الماوردي انه لو انفتح الاصلي
بجد ذكره ان ينعكس الحكم فيقال
ينقض المنفتح قطعا لانه بمنزلة
الاصلي وفي المنفتح مكان الاصلي
قولان لكنه بعيد لان الاصلي
علي اعتداله الخلقة والعارض ليس
على اعتداله فينبغي ان يعود في
العارض القولان وان المنفتح في
محل الاصلي ينقض قطعا لانا اذا
اعطيناه حكم الاصلي للضرورة
وقد وجد الاصلي فيحال الحكم
عليه انتهى وليس لهذا الحكم كثير جدوى

تنبيه

فتنبه له والذي ينبغي ان يقال متى
زال ذلك الانسداد بان صار الاصلي
يخرج منه الخارج المعتاد او النادر
ادير عليه الاحكام كما لو لم ينسد
لان عدم خروج شيء منه ثم خروجه
انما يدل على انه كان في الباطن ما
نع من الوصول الى المعدة او الكلى
او المثانة او عدم التهيئة للخروج
وقد زال ذلك المانع فاتكل الطبيعة
ان تؤثر فيه الاحالة والتهيئة الى
الخروج وهذا بحسبه يأتي فيما
لو ولد منسد الاصلي لان هذا
الانسداد عارض لا اصل الخلقة
لوجود مانع وقد زال فلم يبق للخلاف
هنا وجه خال عن الاعتراض فلا مساغ
للقطع هنا في حالة حكوا فيها الخلاف
ولا خلاف هنا في حالة قطعوا فيها
بالخلاف فقول الزركشي ينبغي
القطع اوجه بان القولين يردهما
قرينة كما هو واضح للمتأمل سا
دسها بما يزيدك بيانا وتوضيحا

لبعض ما مر ما ذكروه في تعليل اقسام
المسئلة وتفاصيلها انهم عللوا الاصح في قولهم
وهو منسد الى اخره بتعاليل مختلفة
يرجع من حاصلها ما ذكرته من الايضاح
والبيان وذلك انهم عللوا الاصح الذي
هو عدم النقض في قولهم او فوقها
وهو منسد بان ما يخرج من فوق
المعدة او محاذيها لا يكون مما احا
لته الطبيعة لان ما تحيله تدفعه
الى اسفل فهو اذا بالقيء اشبه وعللوا
مقابل الاصح في او تحتها وهو منفتح
بانه مع انفتاح الاصلي لا ضرورة الى
جعل الحادث مخرجا وعللوا الاصح
في قولهم او فوقها وهو منسد بانه
مع انفتاح الاصلي لا ضرورة الى جعل
الحادث مخرجا ومقابل الاصح بقياس
النادر على الاصلي ولم يبالوا بوضوح
الفرق بينهما وحاصل كلامهم
ونظرهم في هذا البحث انهم تارة ينظرون
الى ان الانسان لا بد له من مخرج
ومن شان ذلك المخرج ان ينتقض

به

به الطهارة فينتقض خارج المخرج وحيث
يعتاد اكان او نادرا وتارة الى ان ما تحيله
الطبيعة تدفعه الى اسفل فلا ينتقض
الخارج من فوقها لانه بالقيء اشبه وتارة
الى انه مع انفتاح الاصلي لا ضرورة
الى جعل الحادث مخرجا ولا الى ان
الاصل الطهارة وبقاؤه فكيف ترفعه
بمجرد قرينة مرجحة وذلك
لانهم فيما يأتي وحيث تيقن حدث
وطهر وشك في السابق انهم
نظروا هنالك الى القراين المقوية
للاحتمالات ولم يبالوا بان يقين
الطهر لا يرفع بظن الحدث ولا
الى ان يقين الحدث لا يرفع
بالاحتمال بل في هذه الامور نظروا
الى القراين ولو ضعيفة فجعلوها
موجبة للنقض تارة وعدمه
اخرى وكان وجه ذلك ان هذا
مما يبتلي اكثر الناس بالوسوسة
فيه واحتاطوا له بين ظاهر الاحتمالات
ولو ضعيفة وكذا في الاجتهاد جعلوا

ما ظهر به من القراين ناقضة للطهر تارة
وغير ناقضة اخرى ولا عندهم الا ما
اشرت اليه من ان كثرة ابتلاء الناس
بالوسوسة اوجب ان لا يحكم باهدار
القراين من اول وهلة بل اعتبروا
القراين التي تدل والتي لا تدل ولو
بادنى احتمال اذ لو اخذوا بكل
محتمل لم يبق وضوء ولم ينتقض
وضوء وفي قوله صلى الله عليه وسلم
في الحديث الصحيح لا ينصرف حتى يسمع
صوتا او يجد ريحا ايماء الى ما ذكرته
ان العبرة بالقراين المفيدة للظن
وان ضعفت والتي لم تعارض والتي
عورضت باضعف منها وربطوا
الظنون بحسب الاستعمال والطهارة
ولم يلزموه بسؤال ولا اجتهاد وانما
قالوا له اجتهد رايك فما ظننته اعمل
به لا ما ظنه غيرك وتعبيره صلى الله عليه
وسلم بحتى تسمع او تجد صريح في ان
العبرة بظنه لا بظن غيره بل لا يجوز له
العمل بظن غيره ومن ثم لو تحير العادل
على

على الاجتهاد قلد وعمل بظنه ثم تارة يلزمه
القضاء وتارة لا على ان هذا كله من الوسايل
وهي يغتفر فيها ما لا يغتفر في المقاصد
ومما يرد الحصر بالظن فيما نحن فيه ضبطهما
تفصيلهم بين الخارج من فوق واسفل
وبين الاصلي والنادر وبينه ان يشك
او يغلب على ظنه خروج ريح منه فلا
ينتقض وضوءه نظرا للاصل المذكور
وتامل كلامهم يعلم انه يلزمهم ان ما خرج من
المنفتح فوق المعدة لا ينقض به لانه
بالقي اشبه مع عدم الاضطرار الى
خروجه من هذا المحل وهذا صريح
في ان ما يضطر اليه خروجه ينقض وان
كان كالقي لا يشبه بوجه غايطا ولا
بولا وانهم لما لم ينظروا لحالة الانسداد
الاصلي التي تفصل في الخارج بين
معتاد ونادر بالنسبة للمحل وبالنسبة
للخارج نعم ما قدمته من النظر في التقديم
الى الاقرب الى المعتاد في المحل او في
اللون والريح ظاهر لا بد منه وان الكلام
كله انما هو في المستحيل في الجوف يخرج

من يحال يحلو منه مسوطة بخلاف غيره منه
كالمخاط والنخامة فان فلنه قوام ما يحيله
الطبيعة تلقيه الجاسفل فكيفية نقض
نحو الخارج منا ادوماغ قلت ذاك
في الامر الاختياري وما نحن فيه هنا في
الامر الاضطراري ويؤيد ذلك انه لو
خلق بنفسه المخرج نقض خارجه
من فوق المعدة وان كان نحو مخاط
وهذا الترتيب فيه عند من تامل كلامهم
ادنى تامل ودح لا اشكال فيما قلناه اذا
انسد اصليا نقض خارجه ولو
مخاطا من الراس او العنق بل او اقصى
الفم نسبه من النووي حكاية
قوله ان المختار اذا انسد وانفتح تحت
المعدة فخرج منه المعتاد كفاية لكم بنقض
ونوزع في حكاية هذا القول عن الرافعي
ويوجه بان قائله اناط الحكم بالاصلي فاقتصر
عليه اثباتا ونفيا اليا فخرج منه شي
نقض او من غيره فلا مطلقا بخلاف الاول
لا يحال بتصحيح القياس منه فلم يبق منه
الا الاقتصار عليه تعبدا وهذا اشكل

لم

لم يحظ ما من التحقيق فتامله تنبيه
محل هذا البحث انما هو بالنسبة
الى النقض وعدمه واما بالنسبة
الى الطهارة والنجاسة فلا بل ما يقبل الاستحالة
يكون نجسا ان وصل اليها والا كان متنجسا
فقط كما قالوه في حب اكلته بهيمة ثم قائه
او راثته و محله ولو احتمالا لانه اختلطت
نجاسة بغير محصور وهذا هو الذي يتجه
العنادة موافقة لشيخنا وغيره وقول الرازي
لو شك في المحرمية لم ينتقض لاصل بقاء
الطهارة واما قوله الزركشي ينقض بحل
النكاح له منهن بعيد للقاعدة المقررة
ان الطهر ولو ظنيا لا يرتفع بحدث
مشكوك ام مظنون فيه كما افاده حديث
فلا ينصرف حتى يسمع صوتا او يجد
ريحا ولا دليل له في مسئلة النكاح لان
الحل فيها رخصة من الله تعالى اذ لو امتنع
التزوج منهن لربما انسد باب النكاح
عليه وعلى غيره لان كل امراة يريد ان ينكحها
لا يامن ان تكون هي محرمة التي اشتبهت
فاعرض الشارع عن هذا الاحتمال لو اخل به

التزوج بهن لهذه الضرورة الموجبة لفساد
نظام هذا العالم فانه يضيع اعتنا دخير واحد
لكلام الزركشي ووجه انه شاع هذا انا لما
اضطررنا الى حل النكاح لئلا يلزم الفساد
الذي قدمته ثم رايت بعضهم ذكر ما يويد
ما ذكرته حيث قال ولا شك انه تعارض
هنا اصلان اصل بقاء الطهارة واصل
عدم محرمية الملموسة والاول يقتضي
عدم النقض والثاني يقتضي النقض مطلقا
وان صح التفصيل المذكور ففيه ترجيح
الاول عند الحصر والثاني عند عدمه
نظرا الى قوة الاحتمال وضعفه نعم قلة
العدد وكثرته وما في الخادم من تعليل
عدم النقض بجواز كون الملموسة محرما
وتعليل النقض بجواز النكاح فيه نظر
لوجود الاحتمال في الحالين معا والمحرمية
النكاح لا تستلزم عدم النقض فتامله
فانه مهم ثم بنسبة انما قسمه الى هذه
الافراد الثلاثة لانه تبع هو لم يرنا المحرمة
المشهور الذي جرى عليه النووي في
الدقايق وغيرها وهو المحرم من حرم نكاحه
علي

على التابيد بسبب مباح كلام بعضهم
فيه قول شارح واحترزنا بالتابيد
عن نحو اخت الزوجة فمن تحريم جمعها
معها وبالمباح عن ام الموطوءة بشبهة
وبنتها فانهما محرمان عليه على التابيد
وليستا محرما له على الاصح لعدم اباحة
السبب وهو وطي الشبهة لا يوصف
بالاباحة ولا تحريم لكن لو تزوج تلك
الموطوءة بالشبهة ودخل بها اتجه
ثبوت المحرمية في اصولها وفي
فروعها وحينئذ يرد على الضابط
اذ السبب وهو العقد والدخول
المحرم لهن كسبق تحريمهن بوطي
الشبهة ويستحيل تحصيل الحاصل
قال الاسنوي ولك رده بان التحريم
لم يعنيان شرعيان تحريم موبد
سببا اعظام التحريم من الحلال مطلقا
وتحريم موبد الا ان تلك الاحكام ويوجه
بان ام الزوجة لا يتوقف تحريمها
على وطي بخلاف ام الموطوءة بشبهة وكان
الفرق من جهة المعني ان الزوج يقع في قلبه

بمجرد العقد من احترام امها بما هو كاف
عن ان يحتبر بعد بقوم اخر بخلاف وطي
الشبهة فانه لا يقع عنده هذا المعنى بل
ربما كان ذلك الوطي ينسيها الى وطي
الامر لو بيه جاهل او نحوه اذ لا رادع لهم
عنه من ذلك الذي ينهى الى الوطي
وهذا فرق جلي به يتضح اندفاع قوله
الاسنوي ويستحيل تحصيل الحاصل لما
عرف مما تقرر ان ما هنا ليس من ذلك
لاختلاف التحريمين فلا حاصل موجود
حتى يحصل وبهذا ايضا يندفع ما ذكره
في نحو المجوسية من الفرق فيها وفيما
يشبهها بين ما هنا واللقطة وما
ذكروه في الملاعنة ان سبب تحريمها
التغليظ على الزوج برميه لها بالزنا
من غير اثباته وذلك غير الحاق عار
بها وما هنا لا ينبغي فناسبه ان يغلظ
عليه بالامور الكثيرة التي ذكرها الفقهاء
رضي الله تعالى عنهم فتنبه لذلك فانه
دقيق مهم ومنه قوله اخره وشمل
اطلاق المتن وغيره النقض بلمس المجوسية

والوثنية

والوثنية والمرتدة وبه صرح في الانوار
اكتفاء بانه يمكن ان تحل له في وقت
لكن جعلا المجوسية في باب اللقطة
كالرجل في حل تملكها فيحتاج الى الفرق
انتهى واحتياجه الى الفرق صحيح وقد
ذكرت الفرق بينهما في الشرح فتنبه له
قال ذلك الشارح ولا يشمل هذا الضابط
المحرم بسببه بنسبه فلو قال بنسبه او سببه
مباح لكان اولى واورد على طرد الضابط
ازواجه صلى الله عليه وسلم فان الحد
صادق عليهن وليس محارم كما اقتضاه
كلام الرافعي وصرح به غيره واجيب
بان التحريم لحرمته لا لحرمتهن قيل
وفيه نظر انتهى والذي يتجه ان تحريمهن
له جهتان فوقي وتحتي فالاولى
رعاية جانبه صلى الله عليه وسلم اذ فيه
من اعظامه واجلاله ما اشار اليه قوله
عز قائلا وما كان لكم ان تؤذوا رسول
الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده
الاية والثانية رعاية جانبهن للمعنى
الذي اشار اليه قوله عز قائلا لستن كاحد

من النساء ان اتفقن فدخولهن في الضابط
وعدمه من نظر الجهتين المذكورتين يدفع
هذا النظر وعلى عكسه ما لو وطئت
في نحو حيض وما لو عقد على امراة بعد
خطبة الغير فانه امها تحرم وان حرم
السبب انتهى وهذا استدراك موهم
والصواب ان نحو الحيض والخطبة الغير
~~فان امها تحرم وان حرم السبب انتهى~~
المحرمة لا يعدان من اسباب التحريم المؤبد
في المصاهرة بوجه فعدهما منه ليس في
محله بوجه وعبارة بعض شراح الارشاد
تخرج بالتابيد نحو اخت الزوجة وبالمباح
الموطوءة بشبهة فلا يكون امهاتها وبناتها
محارم وان حرم السبب وهو الوطء
لانه ليس مباحا اما في شبهة المحل
كالمشتركة وشبهة الطريقة والنكاح الفاسد
فلانه حرام واما في شبهة الفاعل كظانها
حليلته فلانه لا يوصف بحل ولا حرمة
اذ الغافل ليس بمكلف فلا يتعلق
به حكم ولا حرمتها وفي هذا الاحترام
والاعظام نكاح الملاعنة وزوجاته صلى

صلى الله عليه وسلم فان حرمتها عليه
للتغليظ ولحرمته صلى الله عليه وسلم
فان حرمتهن عليه للتغليظ لحرمته
صلى الله عليه وسلم لا لحرمتهن فان قلت
يرد على الضابط امهات الموطوءة بشبهة
وبناتها اذا نكحها الواطئ فانهن يحرمن
بحال مع انه لم يحرمن بسبب مباح
اذ حرمتهن كانت بوطء الشبهة
وهو غير مباح والعقد والدخول لم
يحرمهن لامتناع تحصيل الحاصل
ويرد عليه الضابط ايضا ام الموطوءة في
الحيض والاحرام والصوم وام الزوجة
اذا نكح بنتها في خطبة الغير ونحو ذلك
قلت اما المنكوحة بعد وطئها بالشبهة
فلا نسلم ان امهاتها وبناتها لا يحرمن
بالعقد والدخول بل نقول ان
التحريم المستند الى وطء الشبهة
وخلفه التحريم بسبب العقد والوطء
لقوته والاضعف لا ينتفي مع الاقوى
او نقول اجتمع سببا تحريم ولا منع
من ذلك فهو امر تعبدي واما الموطوءة

في نحو الاحرام والمعقود عليها في الخطبة فلا
نسلم ما ذكر فيهما لان العقد والوطي ليسا
حرامين لذاتيهما بل لحرمة عارضية
بسببه نحو الحيض وحق الغير والسبب
الذي هو العقد والوطي من حيث
ذاته الحرمة فيه راجعة الى الامر الطا
ري بمعنى انه يحرم في هذه الحالة
ويحل في غيرها من الاحوال انتهى
وما ذكره في امهات وبنات الموطوءة
بشبهة من امتناع تحصيل الحاصل
قد علمت رده ايضا بما قررته وبسطته
فتامل فان بحث الشبهة مهمة يكثر السؤال
عنها الظن اشكالها اغترارا بكلام الزركشي
وهي ان وطي الشبهة هل يوصف
بالحل او بالحرمة او لا يوصف بواحد
منهما والذي لاهل المذهب في ذلك
ثلاثة اوجه اصحها الثالث كالنوم
انما صح الاشارة اليه معناه وانه
خاص ببعض انواع الشبهة قال الزركشي
والتحقيق انه ان اريد بالمباح ما اذن
فيه شرعا فليس بمباح او ما لا حرج في فعله
ولا

ولا في تركه فهو مباح فابن الخلاف وهكذا
القول في قتل الخطا ونحوه انتهى واقول
هذا اجماله غير حسن وانما الصواب فيه
ان يقال ان كانت الشبهة شبهة طريق
كان يقول عالم بالحل فيقلده انسان
ويطا فهذا ان جاز تقليده كان الحكم
فيه الحرمة بلا خلاف او شبهة محل كان
يطا امة له فيها ملك والباقي لغيره
وكان يطا امة ولده فهذا لكنه لا اثم
بتعمد الوطي ولا ظن وهذا حرام اتفاقا
فلم يسلم لنا اجراء الخلاف السابق الا في
نوع واحد من انواع وطي الشبهة وهو
المسمى بشبهة الفاعل بان يظن الحل
وحينئذ فحلول مراد من ظن غير حليلته
كان وطؤه بمنزلة وطي الغافل والاصح
بل الصواب فيه امتناع تكليفه فكذا
هنا الظان غير مكلف فلا يتجه جريانه
قوله فيه بحل ولا قول فيه بحرمته
وانما الذي يتجه فيه قول ثالث انه
لا يوصف بحل ولا قول فيه بحرمة كما
هو شان غير المكلف فان فعله لا يوصف

بواحد منهما وان وقع في بعض العبارات
في نعل الصبي المميز وحينئذ اتضح ما قالوه
انا لا نقول بالاول ولا بالثاني بل بالثالث
لما علمته مما قررته فتأمله فان ما وقع من
الزركشي فيه هنا بعيد جدا بل لا يحتمل ثم
قد يوخذ من قوله وهكذا القول في قتل
الخطا ونحوه ان الكلام فيما قلناه وحينئذ
فلا يحسن ان يستشكل بقوله فانه الخلاف
لان المراد كما هو واضح من الحمل على القول
به ليس الاذن في الفعل بل عدم النهي
عنه وبينهما ما بينهما من الفرق الواضح
عند الاستحضار بالاصوليين في
ذلك ومن الحرمة على القول بها
انه قد يقتصر فلم يسامح بذلك الظن
فتحقق القولان الاخيران والله اعلم
قوله فانه الخلاف فتأمل ذلك فانه
مهم اي مهم ويلزم عاجز عن الطهر
الى اخره هنا مسائل لم ارها وللنظر فيها
مجال واسع منها لو تعارض على ذي
مصحف ويلحق به ما ياتي في الردة من
بعض المصحف والحديث الصحيح او الحسن
او

او ضعيفا ومن نحو القذر الطاهر كالمخاط
اخذ كافر له وتنجسه او تنجيسه وما
نجده فما الذي يقدم من كل فيه مرجح
ومن الواضح تقديم ما مفسدته اقل
كاخذ الكافر له بالنسبة للتنجيس وما عطف
عليه الا القذر الطاهر لسهولة ازالته عنه
مع زيادة احترامه بخلاف النجس ثم
هل هذا فيما لو استوى الخوف من الجانبين
او لا فرق والذي يتجه تقديم ما ذكر اي
رعايته ولو حسنا بعضوا عنه
على اخذ الكافر وان كان الخوف منه مرجوحا
ولو تعارض اخذ الكافر له والنار فما الذي
يقدم محتمل تقديم الكافر لانه يتداركه
بخلاف الحرق ويحتمل عكسه لانه يتحقق
به مما يوقعه الكافر به مما لا يتدارك او
مما يستشفي به منه وهذا احوط لحرمة
المصحف وحده الى اخره صريح الحل
فيما لو اعدهما وعليه يشكل ما ياتي
عن مسلم وغيره من الحرمة في نظيره
من نحو الحمل وقد يفرق بانه اذا اعده
للمصحف وغيره لا يتخيل فيه انه خزانة او خريطة

مصحف بخلاف ما اذا حمله وهانه وقصد
المصحف بفعاله انه حامل له وحاصله ان الحمل
عند وجود صورته فيما لا يتخضد الا
القصد بخلاف الاعداد سبعضد المس
كالقصد فكان اوسح. ينبغي في ذلك
البعض كونه جملة مفيدة وقد يجاب عنه
ما ياتي من كراهة دخول الخلا بما عليه
نحو محل اذا قصد به المعظم وقد
يجاب بان يقصد المعظم به جعله
جزاة لجملة مفيدة تعقد يراه فهو موافق
لما هنا وبه قطع العراقيون المراد بهم
ما يعم عراق العرب ايضا ومن ثم عدوا
منهم اهل بغداد والكوفة والبصرة
كالماوردي قصد يقدم
داخل الخلا قوله ويما الرد هلينر ايضا
ومن ثم عدوا منهم اهل بغداد الى اخره
اذا تعددت الابواب قال الذكي يظهر
انها ان نسبت كلها اليه قدم عند اولها
وبا بعده والا فعند بابه نسبته اليه منها
اي الواصل لمحل قضا الحاجة الى اخره
ظاهر صنيعه ان الذكر المشروع عند

عند

عند دخول الخلا الا فرق بين الدخول
لقضا الحاجة والدخول لغرض اخر وكذا
ذكر الخروج وهو قريب ويوجه بان
هذا المحل باعداده للتخلي فيه صار
مسكنا للمفسدين من الشياطين كما دل
عليه كلامهم فصار الخروج منه السلامة
من شرهم نعمة يحمد عليها ويصدق عليها
اذهاب الاذى والمعافاة منه وعليه فهل
المحال المحتمة بالخلا كالسوق مثله فيسن
ذكر الدخول عند دخولها وذكر الخروج
عند منها او يفرق بين الحاقها بالخلا في
الاستقذار دون الذكر للتطرق فيه مجال
والفرق محتمل لان استقذارها شرعا لا
يدل على كونها مسكنا للشياطين
ويحتمل الدلالة عليه وليس بحتمل لان
سببه الاستقذار لقولهم انهم يتخذونها
مسكنا فتكون محلا لهم يتوقع منهم فيها
افساد فتكون النجاة منهم عند دخوله
والخروج منه نعمة ظاهرة قوله ويجب
فورا بل عند ارادة نحو الصلاة او ضيق
وقته ظاهره وجوبه عند ارادة ذلك

وان اتسع الوقت وعند ضيق الوقت وان لم
يرد الصلاة والاوله ظاهر ~~وجوبه عند ارادة~~
~~ذلك وان اتسع الوقت وعند ضيق الوقت~~
~~وان لم يرد الصلاة والاوله ظاهر~~ وكذا الثاني
لان ارادته تركها الصلاة لا تسقط شرطها
المتوقفة عليه وفايدته اثمه بهذه الارادة

باب الوضوء

قوله وموجبه
الحدث الي اخره اجمل هنا الحدث ولم
يذكر فيه وجها ولا انقطاعه الايجاب
في كل منهما وعبارة الرافعي لما ذكر الخلاف
في الحدث ونحو الجنابة والاظهر ان الخروج
موجب عند الانقطاع بل عند القيام
الي الصلاة انتهي نعم في عبارته هذه
ما يخالفه ما تقرر انه لا موجب بالحقيقة
الا الخروج وان الانقطاع وارادة نحو
الصلاة شرطان لايجابه وليسا موجبان
بانفسهما وفيه نظر بل الذي يتجه ما تقرر
ان كلا من الثلاثة لم يدخل في الايجابه
فتامله قوله اوادا الوضوء او فرض الوضوء
مع قطع النظر عما اشتملت عليه من ادا
او فرض ثم بطلان نية الطهارة فقط هو

المنقول

المنقول المعتمد لانها حينئذ تطلق علي
الحدث والخبث اطلاقا واحدا فهي اقرب
الي باب المشترك وادعاء انها من المتواطي
يردها قولهم اذا اطلق الحدث انصرف
الي الاصغر غالبا فعلمنا انه في الحدث
نصي لا انه علي الخبث فوجب كونهما
من باب المشترك وكلام المجموع صريح
فيه فانه علل بان الطهارة تكون عن حدث
وعن خبث فاشترط التعيين ووجهه
انه جعلها من حيز المطلق المتناول لكل منهما
تناولا واحدا كتناول اسم الجنس لافراده
وهذا اقرب الي المشترك منه الي المتواطي
وكون المفرد المحلي بال للعموم محله
اذا صرح به وكلامنا هنا ليس في التصريح
به بل في تحصيل ماهية الطهارة وهذا
اقرب الي الاطلاق من العموم فتعين
بطل العموم وانه من المشترك لا المتواطي
ومن ثم اتجه قطع الجمهور بالبطلان
واندفع قول الاسنوي لا وجه الا الصحة
وفي شرح الوسيط للنووي لا خلاف

في صحة أداء الوضوء وإن لم يتعرض للفرض
ولكنه لو اقتصر على الوضوء فقط لأن
كلا منه نية الأداء ولو نية لا تجب وفي
شرح المهذب وغيره نية الطهارة لنحو
الصلاة كافية فيها أداء فرض الطهارة
فإن قلت لم جوزوا في نية الا
ستباحة بالصحة مع شمولها المحدث والجنب
وترددوا في الطهارة كما مر قلت لأن
مدلول الطهارة اختلفت صورة ووجوبا
بخلاف نية الاستباحة فإنها شملتهما
شمولا واحدا فهو من باب المتواطئ فتأمل
هذا كله فإنه مهم وحققوه لما علمت
من ترتيبه أكثره على ما بسطوه في أصول
الفقه **قوله** وعلى الأصح يسن الجمع
بينهما إن قلت هذه إنما في قول
المتن على الصحيح قلت لا لأنه
لا اصطلاح للشرح في ذلك على أنه يمكن
توركا عليه وأن ما في المتن من باب
الأصح لا الصحيح
يكتب قبل قوله وسننه السواك

فوائد

فوائد لو تشققت رجله فجعل في
شقوقها شمعا أو حناء وجبت إزالته
انتهى ويتقيده كما قاله الأذرعي في توسطه
وتبعه في الخادم قول التبصرة للجويني
إذا قلنا شقوق الرجل بحيث لا تجاوز
الجلد إلى اللحم والظاهر إلى الباطن وجب
إيصال الماء إلى ذلك الباطن جميعه وإن
فحشت حتى اتصلت بالباطن لم يلزمه
إيصال الماء إلى ذلك الباطن وإنما يلزمه
ما كان في حد الظاهر فلو حشي الشقوق
باللحم أو دواء فغسل الظاهر مما حول
موضع الاشتقاق دون الباطن المستتر
المحشو كفاه ذلك وتنزله منزلة الجراحة
ولا يجب غسل باطن الجراحات في الطهارة
إذا لم يكن عليها دم يتوصل إلى غسله
انتهى وفي الروضة أيضا لو بقي لون
الحناء لم يضر قال في الخادم قضيته
أنه لا فرق بين عسر الإزالة وسهلها
وينبغي في سهلها أن يضر انتهى فقبله
وفيه نظر انتهى والنظر ظاهر فإن الفرض
أن الباقي هو اللون وحده لا يضر بقاؤه

مطلقا لانه لا يمنع وصول الماء الى العضو
وفي الخادم ايضا محل عدم ضرر اللون
اذا لم يخالطه نجس والا كالغشوش الذي
يستعمله النساء وفيه النشادر اذا غسل
وبقي لونه فقاله الماوردي ان بقي
لون النجاسة فالمحل نجس حتى يزول
اللون وان بقي لون الخضاب دون النجاسة
فوجهان انتهى وحكى في موضع اخر عن
النص اطلاق القول بطهارته لان اللون
عرض والنجاسة لا تخالط العرض و
حكاه القاضي عن الاصحاب انتهى وهذا
هو الحق لان النجاسة معناها المتبادر
جرم وهو لا يخالط العرض وحكمه
لانه مضاد للجسم ومن قواعدهم المقررة
في محلها من بيان انها العرض لا يبقى
زمانين وما هو كذلك يستحيل مخا
لطته للجسم فتأمله وفي الروضة ايضا
لو كان على العضو دهن مايع فجرى الماء
على العضو ولم يثبت صح وضوؤه انتهى
وضمير لم يثبت للماء ومن ثم كانت عبا
رة المجموع اوضح وهي ولو كان على اعضائه
اثر

اثر دهن مايع فتوضأ وامس الماء البشرة
وجرى عليها ولم يثبت صح وضوؤه لان
ثبوت الماء ليس بشرط وعبر قبل هذه
بقوله اثر دهن مايع بحيث يمس الماء
بشرة العضو ويجري عليها لكنه لا يثبت صحت
طهارته وفي الخادم بعد عبارة الروضة
والمجموع ويجب حمله على ما اذا اصابه العضو
بحيث يسمى غسلا فلو جرى عليه فتقطع
بحيث يظهر عدم اصابته لذلك العضو لم
يكف وعلم منه انه لا يجب امرار اليد على العضو
وفرق في التتمة بين ما هنا والتيمم حيث
يجب الامرار بان البدن لا يحس بالغبار
ولا ينتقل من محل بنفسه فلا يتحقق
وصوله الا بامرار اليد عليه بخلاف الماء
قال حتى لو تحقق وصول الغبار الى
العضو من غير امرار اليد لا يجب
امرارها وهذا في غير الممسوح اما مسح
الراس ونحوه ففي وجوب امرار اليد
وجهان انتهى كلام الخادم واصح الوجهين
انه لا يجب الامرار للفرق المذكور فانه موجود
مع المسح كالغسل وما ذكر عن عبارة المجموع

منع وضوحها لعل اصله قول بحر الروياني
لو كان على بعض اعضائه شحم اذيبه
او شمع جمد لم يجز وان كان دهنا ذائبا
فزاله وبقي الدهن فمس الماء البشرة
لكن لم يثبت عليه يجوز لان ثبوت الماء
على العضو ليس بشرط انتهى وفي الروضة
ايضا لو كان تحت اظفاره وسخ يمنع وصوله
الماء لم يصح وضوءه على الاصح واعترض ش
الاذرعي حكاية لهذا الخلاف فضلا عن
تصحيحه عدم الصحة بقول التبصرة
واذا اتفق اي الوسخ على الايدي والارجل
لم يمنع صحة الطهارة ولا خلاف في ذلك
وفي فتاوى القفال على يده وسخ كثير
فتوضأ جاز وان لم يتحقق وصوله
الى اسفل الوسخ لانه صار كجزء منه
وغلبه لبسه والمس به ينقض الوضوء
اي لان الغرض انه لما تولد من البدن
التحق ببعض اجزائه بخلاف الغبار الطارئ
وفي زيادات العبادي وسخ الاظفار
لا يمنع جواز الطهارة لانه يشق ازالته
بخلاف نحو العجين تجب ازالته قطعا

لانه

لانه نادر ولا يشق الاحتراز عنه واختار
في الاحيا والبخاير هذا اغتفاله يعفى عنه
وان منع وصوله الماء لما تحته واستدل له
هو وغيره بانه صلى الله عليه وسلم كان يامر
بتقليم الاظفار ورمي ما تحتها ولم يامرهم
باعادة الصلاة انتهى

[illegible]

مسئلة مهمة عرض لنا الكلام عليها فنلخص
بحول الله وقوته ثم بعد ذلك الحق محله
من هذه الحاشية في باب الاذان عند
الكلام على اذان المراة فنقول اعلم اننا
راينا لهم كلمات في اذان المراة لنفسها ولمثلها
وللخناثى وعسر ذلك ظاهرها التنافي لولا
ما يفتح به الفتاح الكريم من حملها على ما يوجب
ائتلافها وانتظامها قالوا الاصح ان
اذانها لنفسها ولمثلها غير مندوب
لانه يخاف من رفع صوتها به الفتنة
وفي الروضة كاصلها اذنت بلا رفع
صوت لم يكره وكان ذكر الله تعالى او
برفعه فوق ما يسمع صواحبها حرم انتهى
وفي المجموع وغيره ان الخنثى كالمراة وعلله
بان ذلك احتياط لشانه لاحتمال كونه امراة

واستثني من كونه مثلها اقامتها له فانها
لا تصلح لاحتمال كونه رجلا وقوله الشيخين
لم يكره هو الصواب خلافا للمتن وبهم فيه
بل الصواب انه لا يكره تاذينها للنسوة
ولا للمثلها من غير رفع صوتها الى الحد
الاتي لانه ذكر لله تعالى ولا تشبه فيه
بالرجال الا اذا اذنت لهم واطلقوا
انها لا ثواب لها عليه ويتعين حمله على
ان المراد لا ثواب لها عليه من حيث كونه
اذانا سواء قلنا بالكراهة وهو ظاهر ام لا
لان شرط الثواب الطلب وهو من
حيث كونه اذانا غير مطلوب منها
واما عينا له ذلك ليوافق نص البويطي
ان لها اجر التحميد وهو ظاهر لانه
ذو وجهين كونه ذكرا مطلقا وكونه
اذانا خاصا ولا تلازم بينهما اذ لا يلزم
من انتفاء الاخص كالاذان هنا انتفاء
الاعم كالذكر قالوا ومتى جهرت لها وهي
فوق ما يسمع صواحبها وثم اجنبي يسمع
اذانها حرم وان لم تبالغ في رفع
صوتها كما لخته الرجل اليه خلافا لما زعمه
الزركشي

الزركشي وفرقوا بين اذانها وغنائها
بفرقين بسطتهما في شرح العباب
وغيره وما اشتملا عليه من ان اذانها يؤدي
الى ندب الاصغاء اليه والنظر فاعله وكلاهما
محل الفتنة لو مكنت منه من الاذان بخلاف
الغناء امن فيه ذلك فانه لا يسن الاصغاء
اليه ولا نظر فاعله اعترض بان اذانها
مباح وليس بعبادة فلا يسن الاصغاء
اليه ولا نظر فاعله وجوابه مع ما فيه
مبسوطة في شرح العباب مع بيان اندفاع
قوله الاسنوي وغيره ان كلام النووي
متناقض في رفع غير رفع صوت
المراة هذا حاصل ما ذكر ووضح الزيادات
عليه في موضع وذكر وافي موضع اخر
ما حاصله لا تصلح اذان المراة او الخنثى لرجل
او خنثى كما لا تصلح امامتها لهما واقتضى
اطلاقهم انه لا فرق هنا بين المحارم وغيره
لكن نظر فيه الاسنوي واخذ بقضية
تنظيره جمع منهم شيخنا زكريا حيث
قال يجزئ اذانها للمحارم مطلقا ورد
بان في اذانها تشبيها بالرجال وهو

حرام وبه لخوف الافتتان من نحو سماعهما
يرد على من نظر فيما هنا بالقياس على
امامتهما لهما حينئذ فالا كيف يصح القياس
مع امكان الفرق ويرد بان امكانه لا ينا
في كون القياس ~~على امامتهما لهما حينئذ~~
~~فالا كيف يصح القياس مع امكان الفرق~~
~~ويرد بان امكانه لا ينافي كون القياس~~
اوضح منه وحينئذ فالوجه ما اقتضاه
كلام الشيخين وغيرهما انه لا فرق في الرجال
بين المحارم وغيرهم لانه من شعار الرجال
فلا يصح لهن من غيرهم لا سيما وفي رفعهن
الصوت تشبه بالرجال وهو حرام
كما صرح به السلمي واقره الزركشي
وغيره اذا علمت هذا اتضح لك انه حق
تامل وجدت فيه ما يوهم ظاهره
التنافي وعدم الالتيام لكنه يتحلل
بما اقرره الدال عليه كلامهم هنا وفي محاله
اخر وهو ان من المعلوم ان الصحة
موافقة ذي الوجهين الشرع وقوعا
وان المباح لا ثواب فيه وان الاذان
اما سنة عين بان يؤذن لنفسه

واما

واما سنة كفاية بان يؤذن لنفسه
ولغيره ممن يسن لهم ان يؤذنه لهم وان
الثواب على هذه الالفاظ المنتظمة التي
هي الفاظ الاذان انما هو عليها من اجل
طلب الشارع له من حيث كونه اذانا
وذكرا خاصا لا من حيث كونه ذكرا عاما
وان فائدة الصحة في سنة العين
اثابة المؤذن عليه من حيث الاذان
وفي سنة الكفاية اسقاط الطلب عن
الغير حتى لا يكره له الترك وان كلا من
المكروه والحرام والمباح يجامع الثواب
لكن من جهتين مختلفتين لا من جهة
واحدة لاستحالته اذ الشيء الواحد
لا يمكن ان يتوارد عليه ضدان من
حيثية واحدة وان الاذان من
وظائف الرجال المختصة بهم بدليل
اتفاقهم على التعبير بقولهم اشترط الذكورة
فلا يصح من امراة وخنثى ولم يقولوا
نظير هذا في الامامة وانما ذكروا في
امامة الانسان لغيره تفصيلا فا
طلقوا في الاذان سلبه عن المراة

والخنثى ولم يطلقوا سلب الامامة عنهما
لما تقرر انه من وظايف الذكور حقيقة
المختصة بهم ولان تلك الامامة اذا تعرض
ذلك كله على سنة انهم تارة تكلموا في الاذان
فاثبتوا صحة الاذان من الذكر المحقق
ونفوا صحته عن غيره مطلقا فلا يصح
من امراة ولا خنثى لنفسه ولا لخنثى ولا
لرجل ويفرق بينه وبين الامامة بما
تقرر انه من وظيفة الرجال المختصة
بهم ولكن لكنه حرموه من المراة والحقوا بها
الخنثى لاحتمال كونه امراة لان فيه تشبهها
بالرجال وهو حرام كما تقرر وايضا
فيه لو جاز لهما حمل الناس على الفتنة
لان المؤذن من حيث هو يسن نظره
والاصغاء اليه فربما جهله السامع فا
صغى ونظر اليه ظانا انه رجل ومع
ذلك وقع في ورطة هي تعلق قلبه
به لكن خففها عنه ظنه رجوليته
فاذا بانت انوثته تاكدت تلك
الورطة ولم يخرج فكان في تمكين
المراة من الاذان هذه الفتنة التي
لا

لا يتيسر غالبا الخروج منها بعد تمكنها
فوجب اطلاق منع المراة والخنثى عنه
بكل وجه احتياطا وسلامة عن هذا
واما الامامة فليس فيها سنة نظر ولا
اصغاء ولا تشبه بالرجال فافترقا في بعض
الصور وان اتحدا في بعضها لان الامامة
وان لم تكن من وظايف الرجال المختصة
بهم وانتفى عنها التشبه والحمل على الوقوع
في الفتنة لكنها مع ذلك قريبة جدا
من الاذان فوافقته في فروع كعدم
صحتها من المراة للرجل وللخنثى ومن
الخنثى للخنثى لان الذكورة فيها محققة
او محتملة ففيه تشبه وحمل على الفتنة
وفارقته في فروع كصحتها من المراة
لنفسها ومثلها لما تقرر انه لا يتصور
هنا تشبه بالرجال ولا حمل على فتنة
لانتفاء الذكورة واحتمالها وبهذا
يظهر لك سر اطلاقهم في الاذان عدم
صحته منهما ومن المراة مطلقا ولم
يتعرضوا للمؤذن له وعند اشارتهم
للفرق بين الاذان والامامة تعرضوا

للمؤذن له ويبينوا ان في المؤتم بغيره تفصيلا في المؤتم
وليس في المؤذن له تفصيله في عدم صحة
اذانه المراة والخنثى له والحاصل من
هذا التطويل الذي نسبته الحاجة الى ضبط
البيان ان الاذان لا يصح من المراة والخنثى
لغيرهما ومثلهما مطلقا وان الامامة
تصح في المراة لمثلها ومن الخنثى لمثلها
للفروق التي اشرت اليها وانهم انما
اختلفت عبارتهم في ذلك لما قررته
انهم تارة يبينوا صفة المؤذن وتارة
يبينوا صفة المؤذن له وكذا في الامامة
لكن بما بانت به قررته انهم تارة يتوافقان
وتارة يتخالفان ومما يرشدك لذلك
من كلامهم قولهم في اذان المراة انه حرام
تارة ومباح اخرى من حيث كونه
اذانا وكل من هاتين العبارتين دالة
على ان حرمته او اباحته لذاته تستلزم
غالبهم صحته المستلزمة لعدم الثواب
عليه من حيث كونه اذانا تنتفي لما اشتمل
عليه هذا التقرير ليظهر لك صحة صنيعهم
في الموضعين وحكم مغايرتهم بين الالفاظ

كالتفصيل

كالتفصيل في الثواب من حيث الذكر
ومن حيث الاذان وبين تفاصيل
المؤذن والمؤذن له والامام والمؤتم وفقنا
الله واياك بمنه وكرمه امين

كتاب البيع

قوله

وهنا

لاحتمال اي متبادر من اللفظ بخلاف
جعلته لك فان المتبادر منه يحتمل
كان يقال جعلته ملكا او عارية او وقفا
او غيرها فلما استوت احتمالاته نفى كونه
كناية واما هو لك فالمتبادر من اللام الملك
هو اعني الملك فكان صريحا فيه عند ذكر
الثمن لتمحضه حينئذ للبيع ولم يعتبرها
في جعلته لك لان من لوازم الجعل كما لها
فعملنا به بخلاف هو لك ليس فيه ما
يعارض اللام فتعين العمل بمدلولها
قوله ثم اختلف اصحا
بنا الى اخره مما يتفرع على هذا الخلاف
الشروط المعتبرة في احد العوضين
كالقدرة على التسليم هل يشترط
مقارنتها لجميع الصيغة بناء على
التبين المذكور او يكفي وجودها عقب

العقد بنا على انه الملك او يشترط وجودها
عند اخر جزء من الصيغة وهو اخر اللفظ
المتاخر ويوخذ الراجح هنا من الراجح في تلك
لما تقرر من البنا فتامله قوله ولو بعتك
بيع هذا انك هل يشترط وجودها
مقتضى ما ياتي عن شيخنا الثاني قوله
بعني او اشتري فقال له بعته او اشتريته
يشكل على قولهم السابق لا بد من
خطابه المشتري ويجاب بان قوله
بعني او اشتري وجد فيه الخطاب
اذ لا يشترط فيه خصوص الكاف وانما
المشكل ما ذكروه في نعم ونحوها
في جواب بعتني ويجاب بان
نعم بعتك فيه دليل على الخطاب
ايضا فاكتفي به لتعذره في الايجاب
ثم الظاهر من امثلتهم ان الخطاب انما
يعتبر في صور الايجاب لا القبول وهو
محتمل سواء اتقدم الايجاب او تاخر
وكلام شيخنا في شرح الروض يدل لذلك
وعبارته واشار بكاف الخطاب في
صيغ الايجاب الى اعتبار الخطاب فيها
فقوله فيها دليل لما ذكرته وعبارته

في شرح الروض للامجد وبزيادة كافه شريك
على اعتبار الخطاب في الايجاب فالحاصل
انه لا بد من الخطاب في صيغ الايجاب الا في
نحو نعم وفعلت لانه لما تعذر فيه الخطاب
اكتفي فيه بسبقه فيما خطابه وان لم يكن
ذلك السابق صيغة معتبرة لانه لا بد
بعد نعم من نحو بعتك قوله الا نحو
قد الظاهر ان المراد به كلمة يسيرة عرفا
اعتبرت حروفها على الالسنة مجاورته
لان مثل ذلك لا يعد فاصلا عرفا قوله
وارض سمدته بنجس اي وان ستر السماد
عينها وفارق نظيره في الثوب بان الساتر
هنا لا حاجة اليه بخلافه في الارض لان
اعدادها للزراعة اوجب احتياجها
اليه قوله عليه وشم الى اخره ظاهره
انه لا يضر الوشم وان ستر جزءا كبيرا من
البدن وهو يشكل بما في الثوب ان النجس
اذا ستر جزءا منه لا يصح بيعه ويجاب
بان البدن مثلا لما لم تقابل بجزء من الثمن
كانت تابعة محضة فلم يوثر فيها ذلك
بخلاف الثوب قوله فيصح انفا قا اي وان

قلنا بان القطع محرم لانه معصية سابقة
على العقد فالعقد لم يقترن بمعصية
قطعا وقلنا صح ادعا الصحة قطعا وهذا
واضح جدا او يجيبه اي يجيب بمعنى هذا
المعنى الذي ذكره قرينات يتوهم اعتراض
هذه العبارة اعني عبارة المجموع فضلا
عن اعتراضها فتأمله **قوله** هنا اي
في المتن واصله المحرر لان الجد له
بقوله بالبطلان فيقابله يصدق
بكون الصحة راجحة وبكونها مرجوحة
واوهم هنا ان كلا منهما في محل هذين وقد
خالفه ذلك وهو كذلك وقوله
مرجوحة يعني المالك هو عينه ما في
الام فليقرا به ولذا حول الاسنوي
المتن اليه فقاله وقوله مرجوحة
يعني المالك واما الصحة فانها
راجحة لنقل الرافعي عن الامام
ولم يبال بان ظاهر المتن يصدق
بكل من الامرين وانه الى كونه
الصحة مرجوحة اظهر **قوله** واراد
بما خرجه نسبته من المتن الى آخره

خرج

خرج به ما لو اختلفت ارادتهما
على الاوجه نظيره ما في بعض الصور
التي يغلب فيها دعوى الفساد دونها
لو اطلقا فيبطل للجهل حينئذ
اما في الثانية فواضح واما في الاولى
فلان ارادة المبطل من احدهما
محققة لانه اعلم بها من الآخر **قوله**
فان قيل مجموع الى آخره يحتمل انه
كان بالفا او بالباء وعلى كل
تقدير فانه قسيم وهو ما لو لم
يذكر لفظ جملة اولا ولا آخرا كان قال
بعته بعشرة هذا بكذا وهذا بكذا
اي في مجموع هذين ثمانية فيلو
العشرة لانه نطق بها ولم يوجد منه
رافع لها لان ذكر التفصيل قبله لا يراد
منه الاستيعاب للجملة فعملنا باللفظ
الجمل وهو العشرة بخلاف ما اذا قال
جملته عشرة هذا بكذا وهذا بكذا
الى آخره فان التفصيل حينئذ مناف
للجملة التي حصرها بالنص عليها اولا
للاقوى من الجملة والتفصيل فرجحناه

وتفصيل انتقض شرح به
ما لو كان التفصيل ازيد من الجملة فلا
يجب الزائد تقدم او تاخر وهو
قريب لان الاصل براءة الذمة من الزيادة
فلا يجب بما الظاهر خلافه وهو ولو ذكر
جملته كذا اولا واخرا واختلفوا مع
التفصيل فالذي ينبغي وجوب
الاقل لانه المتيقن مع وجود ما يؤيد
له وهو التعارض في الثلاثة
وهو قوي من جهة الدليل الجائزة
خاصة على عبارة العزيز التي جرى
عليها في الروضة الجديد الغاء بيع
الفضولي لحديث لا تبع ما ليس
عندك والقديم ينعقد موقوفا
على اجازة المالك ان اجاز نفذ والا فلا
لحديث عروة البارقي انه صلى الله
عليه وسلم وكله في شراء شاة بدينار
فاشترى به شاتين باع احداهما
بدينار وجاء بشاة ودينار فقال
صلى الله عليه وسلم بارك الله في صفقتك
وجه الاستدلال انه باع الشاة الثانية
من

من غير اذن صلى الله عليه وسلم ثم انه اجازه
وهذا هو القديم بعينه انتهى واجاب
الاصحاب عن الحديث بتقدير
صحته بانه لعله كان وكيلا ويجاب
بان الترجيح لا يقبل مع صحة قوله
صلى الله عليه وسلم لحكيم بن حزام لا تبع
الا فيما تملك واستدل صاحب الاستقصا
بان حكيما باع وسلم واشترى شاة اخرى
وان الاثنين وقفه عندنا وعند ابي
حنيفة على الاجازة وانما الموقوف
البيع ويرد بمنع كونه لا يوقفه
على القديم لما ياتي ان التحقيق جريان
البيع وغيره فالشراء ووقع للاصحاب
انهم استدلوا به في باب الوكالة
للصحة فيما اذا وكله في شراء شاة
بدينار فاشترى به شاتين واعترضه
بعض الحنفية بان الحديث
ان صح اقتضى صحة بيع الفضولي
وان لم يصح لم يصح شراء الشاتين وقد
صححوه واجيب بانه مرسل وهو
يحتج به عند الاعتضاد باحد امور

كثيرة وقد اعتضد في شراء الشاتين
بالقياس للعلم بان من رضي بشراء شاة
بدينار فهو ارضى بشراء شاتين اي
مع ثلثين لتلك الشاة بدينار وفي
بيعها لم يعتضد بشيء بل هو مخالف
للقياس المذكور لانه تصرف على الغير
بغير اذنه فان قلت يرد على هذا
الجواب حديث بيع اللحم بالحيوان
فانه مرسل اعتضد باثر الصديق
رضي الله تعالى عنه وهو انه ذبح على
عهده جزور فجاء رجل بعناق
فقال اعطوني بهذا لحما فقال له ابو
بكر رضي الله تعالى عنه لا يصلح هذا فالاعتضاد
انما وقع في بيع المأكول بالمأكول لا غير
مع انهم جعلوا الحديث شاملا بافادة
في بيع المأكول بالمأكول لا غير لان الذي
في الواقعة بيع عناق بقدره من
جزور قلت لا يرد ذلك لانهم
لم يجعلوا العاضد كلام الصديق وحده
بل انتظم واياه في بعض الاجوبة
على ان العاضد اذا وجد مع مرسل
صيره

صيره حجة يستدل به على ما دل عليه
العاضد من البعض او الكل ثم في البعض
ان امكن الحاقه به والا يحتاجوا عن دليل
اخر يلحقه به وما نحن فيه مما يمكن
فيه القياس لان قول الصديق كرم
الله وجهه ذلك في مأكول وغيره
وفي غير مأكول اولى تنبيه
علق الشافعي رضي الله تعالى عنه
القول بحديث عروة على صحة
الحديث كما نقله عنه جماعة من اصحابه
وقد صح من احدى طريقيه عند النووي
وحسنها الحافظ المنذري وغيره وحينئذ
لم يبق عذر في عدم الاخذ به قلنا
قلت وهو قوي من جهة الدليل
اليه اخره [illegible] وظاهر كلام الشيخ هنا
ان الموقوف الصحيح الى اخره اعلم اني
لم ابين الكلام على هذا ابح لرتبته في
كلامهم وصعوبة بعضه واستشكال
بعضه لاني من وضع هذا الكتاب
الاعراض عن بيان الضعيفة وما اشبهه
من تحرير بيان معناه وما يترتب عليه ولكن

لصعوبة هذا المحل تأصيلا وتفريعا
استحق ان نلخص ما اظهر في هذين من
من بيان اصول المسائل ومداركها
وما يتفرع عليها من ترجيح للخلاف المترتب
على القولين فيه وغير ذلك من التوابع
فأردت ان الخص ذلك مع بيان
القاعدة التي اخذ منها هذا المحل
وفروع اخرى متشعبة في ابواب
كثيرة لانه يفتح بالنفيسة اذا قيل لم ما
يعني وقف الصحة ووقف التبين
وما وجه التفاريع التي فرعوها على
كل من المعتمد ومقابله ان لا يفهم
او لا يحسن كل القولين فيه فتداركه
حينئذ ببيان ذلك كله باخصر وجه
لما علمته انه دخيل في هذا الكتاب
وحينئذ اقول الكلام على ذلك
الذي تقدم ذكره ينقسم الى مباحث
الاول في ما معنى الوقف في قولهم
الوقف في الاحكام كثير في كلام الاصوليين
لانهم في مهلة النظر بخلاف الفقهاء
لان حاجتهم الى بيانه ناجزة ولم ينقل

عن

عن الشافعي رضي الله تعالى عنه الوقف
الاخير صور نادرة منها المسألة المستحيل فيما
ذكره صاحب الشامل وكان معناه انه ما
دام مترددا على البعض لا يحكم عليه
بالاستحالة ولا عدمه فاذا انفصل بان انه
كان مستحيلا من حين الانفصال لكن هذا
لا يحسن ان يكون من الوقف وانما
يحسن ان يكون منه لو كان لنا قائل بانه
بانفصاله تبين انه كان مستحيلا من اوله
بلا فائدة للبعض وانا كونه بانفصاله لم
يحكم باستحالته حينئذ فهذا لا يتبين فيه
لانه لم يكن فيه ابهام قبل ذلك ينكشف
بالانفصال حكم فتأمل ليظهر لك ان في
التمثيل به للوقف نظرا اي نظر نعم
يمكن ان يكون من وقف الصحة اي
انا اعني صحة كونه مستحيلا لايق جدا
لا عنه الانفصال بخلاف وقف التبين
الذي هو كبيع مال ابيه لظن حياته
فبان موته حال العقد فتبين الصحة حينئذ
واما قبله فكانت مستورة عنا لما تعلم
من الكلام على الفرق بين الوقفين ثم

لا يرد على القائلين بالوقف قول الاصوليين
لا تخلو مسئلة عن حكم لله فيها وتوقف
المجتهد عنه في بعض المسائل انما هو لا
لانعدام الامارة او ظهورها في ظنه
لا لانتفائه من اصله في نفس الامر
حتى في مسئلة الترجيح الساقط على احد
حجر حي كلهم على اخر مثلا ان بقي قتل
وان تحوله قتل قتلا فقيل يبقى لانه
لم يحدث منه قتل وقيل لا حكم اي لا حكم
الان في ظن المجتهد لانه تعارضت عنده
المرجحات فلزمه التوقف شيء فيها
تنبيه اخر وجه ما تقرر عن
الاصوليين ان توقفهم انما هو عن الترجيح
في المسائل الخلافية التي تتعارض فيها
الامارات فمنهم من قدم على الترجيح
زاعما قوة امارته على غيرها ومنهم من لم
يقدم عليه رجاء ظهوره له فيما بعد
وليس هناك امر اضطره الى بيانه
الحكم في الحال فوسعه التوقف وعن
الفقهاء ان احكامهم عليه تكليفية ولا
يمكن الاقدام عليها الا بعد معرفة حكم الله فيها

الذي

الذي هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف
والاقدام عليها كثير من فروع واجب فوري
لا تاخير فيه فلزم المجتهد بذل وسعه
في ادراك الامارة فيها ليهتدي بها المقلدين حتى
يعملوا بها فيما كلفوا به فاتضح انه ليس ثم
مهلة في النظر عندنا فلم يكثر التوقف في
كلامهم واما الاصوليون فبحثهم عما تقدم
فيه انظار المجتهدين ليدركوا وجه انظا
رهم وتخالفهم لا يعينوا حكما ولا ليسندوه
فانهم مقلدون لا مجتهدون فكانوا في
سعة من المهلة في ادراك تلك الامارات
او عدمه فتامل ذلك فانه مهم مع اني لم
ار من اشار فيه شيء من ذلك
تنبيه وقع في الاصل تحريف
وعبارته وظاهر كلام الشيخين هنا انه
الموقوف الصحة لكن الذي في الام
ان الصحة ناجزة وانما الموقوف الملك
هذا تحريف من ناسخ مثلا ولهذا اصلحته
بما نقطه وظاهر كلام الشيخين هنا ان الموقوف
الصحة وقال الامام الصحة ناجزة وانما
الموقوف الملك وجرى عليها في الام فليصلح

الشيخ كذلك الثاني ما يعني الوقف
في كلامهم الذي ذكروه في ابواب متفرقة
وما الجواب عما يوهم كلامهم من
التناقض في ذلك وحاصل ذلك انه
الذي نقله السبكي عن الاكثرين ان
الوقف في نحو بيع الفضولي وقف
صحة بمعنى ان الصحة موقوفة على الاجازة
فلا تحصل الا بعدها وتكون الاجازة
بعد الايجاب والقبول ثالثتهما
اركان للعقد وخالفه في ذلك الامام
فقال الصحة ناجزة والمتوقف على
الاجازة هو الملك فاذا اجاز المالك
استعقب الاجازة حصول الملك ولم
يتقدم الملك عليها تبيينا واستنادا
ونقل الرافعي عنه وسكت عليه وفيه
نظر واضح ومن ثم قال في الخادم الاول
هو الراجح لانه لو احد فان وجود
الصحة قبل وجود شرطها محال فان
قلت ليس محالا لا بد قبله لكن يورده
ان الملك في الهبة موقوف على القبض
وفي البيع فيما اذا كان الخيار لهما موقوف

على

على القبض انقضاء الخيار ولا خلاف في
وصفها بالصحة قلت لا هذه ليست
ليس مما نحن فيه لان العقد لم يقترن
به مفسد فلا يعارض لو وصفه بالصحة
من حين العقد وانما القبض في الهبة
شرط لاستقرار الملك بدليل انه اذا
وجد اعني القبض بان بان الملك
ملك الاصل وفوائده من حين العقد
ثانيها لا نعني بالصحة الا استتباع
الغاية ويلزم منه ان العقد متى وصف
بالصحة وجد الملك وحينئذ كيف
وسع الامام ادعاء وجود الصحة حالا
وتاخر الملك عنها ثالثها ان نقل
الفضولي ملك غيره ولا ولاية له ولا نيابة
مخالف للاصل فحينئذ اذا اجاز
ملك المالك الحق ان يقع منه الاجازة
الموجبة للنقل حقيقة وحينئذ
فكيف يقول الامام بالصحة قبل وجود
هذه الاجازة التي لا موجب للنقل غيرها
وانما قلنا فيما اذا كان الخيار لهما يوقف
الملك الى الاجازة فان قلت

مع الملك وفوائده فيه نظر
لا يخفى لان المقرر
ان الفوائد للواهب
على الراجح

بويده ما قاله الامام ما اذا اخبر ان الملك
موقوف الى الاجازة بخلاف الصحة فانها
ناجزة وهذا هو الذي قاله الامام هنا كما
علمته وحينئذ اتضح ما قاله واندفع
الاعتراض عليه قلت يفرق بينه وبين المحيل
بما هو واضح للمتامل وهو ان شرط الخيار
لهما وقع منهما برضاهما وقضيته توقف
الملك لتوقف الخلل الى الاجازة واما
الصحة فلا غرض لهما في ثبوتها ولا نفيها
فقلنا بتنجيزها عملا بمقتضى العقد مع
قولنا بتوقف الملك عملا بمقتضى شرا
طهما لانه ليس مخالفا للاصل ولا
للقواعد الشرعية فلم يلزم هنا محذور البتة
بخلاف ما قاله الامام في الفضولي
الذي قررناه انفا ويويده الفرق قولهم
ان خيرا ففيه اقوال ثلاثة الملك موقوف
وهو الراجح الملك للبايع لان الاصل بقاوه
الملك للمشتري لان الاصل بعد تمام العقد الملك
وان خير البايع وحده ففيه هذه الثلاثة
ايضا وان خير المشتري وحده ففيه وحده
الثلاثة ايضا وفي الكل الصحة ناجزة

والملك

والملك موقوف لداع صحيح لم يخالف
اصلا ولا قاعدة شرعية فتامله حق التامل فانك
وان لم تر من حقق هذا المحل لكن لك يتضح
لك انه لا متمسك للامام ولا لمن انتصر له فيه
لما قررته وايضا فحينئذ يسلكم
تنبيه الوقف في شرط الخيار
لهما غير الوقف هنا على التقدير لانه بالاجازة
تبين ان ملك المبيع او الثمن وفوائده
كل واحد من حين العقد وهنا ملك
المشتري للمبيع وفوائده لا تتبين تنجيزه لانه
لا يملكها الا عقب الاجازة ولاجل هذا قالوا
الوقف في مسئلة الخيار اقوى منه في
مسئلة الخيار اقوى منه في مسئلة
الفضولي على التقدير لان الصحة ثم ناجزة
قطعا فاذا وجدت الاجازة بان لا مانع
من حين العقد فوجب القول بالملك
للاصل والفوائد من حين العقد وهنا
فيها خلاف كما علمته مع الاشارة الى الفرق
انفا بان الوقف ثم نشأ عن رضاهما
واتفاقهما على شرط الخيار لهما فلا يفسد
ثم يعارض الصحة وهنا بمفسده عارضها

وهو عدم ولاية الفضولي فيه وكان في القبول
تنجيزها مع معارضة المفسد لها ما مر من
الاشكال وحينئذ وجب ان لا ملك للاصل
ولا للفوايد الا من حين الاجارة لا العقد
لان وجود المملك مع وجود المفسد محال
وبهذا اتضح قولهم الوقف في نحو
بيع الفضولي وقف انعقاد لا تبين
بخلافه في نحو الخيار وبيع مال المورث
مع ظن حياته فبان موته كما ياتي ومما
يوضح لك ما تقرر ان الوقف في الفضولي
وقف انعقاد فلا ملك الا من حين الاجارة
ويويده قول صاحب الكافي وفي
القديم ينعقد موقوفا على اجازة
المالك فان اجاز نفذ وثبتت احكامه
والا فلغو انتهى
حقيقة الفرق الواضح بين الوقف
الذي يصح معه العقد على الاصح
والذي لا يصح معه على الاصح وحاصل
كلامهم في هذا او ان تقدم من بعضهم
ان الوقف اما وقف تبين وضابطه
ان يفارق نحو البيع بنفسه الدفع الظاهر

ثم

ثم يتبين ان لا مفسد بوجه كما اذا باع
مال مورثه وهو ظانا حياته ثم بان
انه ميت يوم البيع وان البايع يستحق
تركته وانه ليس هناك دين يمنع
التصرف فيها فهذا يتبين صحته
لان العبرة في العقود بما في نفس
الامر فقط والذي لا يتبين لا
في مقارنته مبطل له فوجبت صحته
وعجيب للقول بعدم ... وان
قيل ان هذا حينئذ بمنزلة العقد
المعلق اي فكانه قال بعتك هذا
ان بان موت مورثي ميتة ولكن رده
بان التعليق بالواقع كان ملكي
فقد بعتكه فانه صحيح فانه
صحيح وكما لو بشر ببنت فقال ان
صدق المخبر فقد زوجتكها وقد
اخبره بذلك من يظن صدقه قد لانه
لا تعليق حينئذ لانه ان حينئذ
بمعنى اذ على حد وخافون ان كنتم
مومنين اي اذ كنتم مومنين تنبيه
لا يلزم من تبين صحة هذا العقد عدم

الاثم به بل ينبغي اثمه ان ظن حياته
لانه تعاطى عقدا فاسدا في ظنه و
تعاطي الامور الفاسدة كالعقود به
حرام عندنا كما صرح به في شرح
المهذب كابن الصلاح وغيره ولا
ريب ان العبرة في الفساد وعدمه
انما هو بالنسبة لظن المتعاطي دون
غيره على ان نص الشافعي على تحريم
تعاطي العقود الموقوفة يشمل هذا
خلافا لمن خصه بعقد نحو الفضولي
فتنبه له فان الفرق بينهما انما هو في صحة
عقد التبين لوجود شرائط صحته
فيها عند العقد والذي قرروه ان
العبرة في التبين بوجود الشروط
وعدمها انما هو بالنسبة في نفس الامر
دون ظنه وفي وقف العقود وعدمه
انما هو بالنسبة لما في ظاهر الحال حتى
لو ظن في شي انه وقف انعقاده ثم بان
انه وقفه تبين صح ولم يعتبر ذلك
الظن ومن هذا قول الروضة لو اشترى
شيا ظانا انه فضولي فبان انه له صح وهو
مشكل

مشكل لانه ليس وكيلا ولا وليا فكان
فضوليا واجيب عنه بانه مفرع على
الضعيف ان من اذن لغيره في التصرف
في ماله كان وكيلا قبل بلوغ الخبر اليه انتهى
وليس الامر كذلك بل هو وكيل مطلقا
في نفس الامر وان اثم مطلقا لظنه وبهذا
يندفع قول الخادم وهذا اي عدم
التوقف على القبول انما هو على الراجح
ان الوكالة لا تتوقف على القبول المتوقف
على بلوغ الخبر انتهى وهو غير صحيح ولا
ملتئم كما هو واضح مما قررته فتامله
فانه مهم وفي الخادم فرع اخر وهو
ان بيع الفضولي هل فيه خيار لم يتعرضوا
له والظاهر ان الفضولي كالوكيل فاذا
اجاز المالك تخير الفضولي بين الفسخ
والاجازة مثل الوكيل نعم لو اجاز بعد
التفرق فهل يتقدر ثبوت خيار المجلس
له في الابتداء ام لا فيه نظر انتهى والذي
يتجه انه لا خيار له لان ابطال التفرق
للخيار امر ثابت بالنص فلا يرتفع الا بمنصوص
او قياس جلي او مساو واما التقديرات

لمثل هذا انما يصار اليه عند الاضطرار واما
عند عدمه كما هنا فلا مسوغ لاعتباره
تامله تنبيه قالوا وقف التبين هذا
يطرد في كل عقد يقبل الاستنابة كبيع
واجارة وعتق ونكاح وطلاق وغيرها
ونوزع في العتق والطلاق والنكاح
بما لا يصح بل جريان وقف التبين فيها
واضح ولذلك وقف الانعقاد الآتي ومن
الغريب على ما في الروضة عن الامام
قولهم لم يعرفوا التوقيف قولا قديما
للشافعي في وقف العقود انتهى ويجاب
بانه ان صح عنهم ذلك كان المراد من نفيهم
نفي كونه قديما لا يفيد مطلقا تنبيه
قال في المهمات ينبغي ان يجري ما يأتي
في الوصية عند الاجازة انها تنفيذ او
ابتداء عطية هنا انتهى واعترض بان
الاول ظاهر والثاني يبعد لانه لا عقد له
لا يقدر انشاوه من غير شيء انتهى
ويجاب بان هذا ليس مما نحن فيه
لان هذا التصرف لم يقارنه ما يرفعه
وانما فيه ضرر للموصى له او للوارث فنظرا
الى

الى جانب كل منهما قلنا وقف الملك على اجازة
الوارث فاذا اجاز تردد النظر حينئذ
في ان هذه الاجازة مجرد تنفيذ لتقويه
حق المجاز له الذي هو الموصى له او ابتداء
تمليك له اي منزلة منزلة الابتداء نظرا
الى ان الاصل فيما يأتي انه باطل لذاته
هكذا فاستحقاقه مع ذلك بالاجازة يؤذن
بان الاجازة هنا صارت هي المملكة
وهذه الصورة هي المستلزمة لتنزيل
الاجازة منزلة الملك فكانت ابتداء تمليك
تنزيلا لا اصالة فتامل ذلك ليظهر لك
ما في المهمات ودون المعترض عليها هنا
حقيقة الوقف في هذه الصورة
وهو غير الوقف المختلف فيه في هذا
الباب كما يعلم من فرقهم بين وقف
الصحة ووقف التبين تنبيه
جعلوا من مثل قولهم العقود لا
توقف ما لو قاله في مسئلة القاء
المتاع في البحر الق متاعك في البحر
وانا ضامنه وهم ضامنون فيضمن
فيما اذا قال اردت انشاء الضمان عنهم

الكل لا المقسط على الضعيف والاصح انه
لا يضمن شيئا وان صح فقوه حتى اراد ترك الانشاء
منهم قالوا لان العقود لا توقف انتهى وانما
كان هذا لان وقف العقود لو قيل بالغا
لانه لم يحصل منهم عقد التزام حتى يلزموا
بقضيته وبمجرد العقد بق لا يوجب
ان قولهم لك بعتك وانا وهم ضامنون له
فتامله ليزداد لك ايضاح ما ذكرته في اجازة
الوارثة الراجح اجيزو القولين القديم
والجديد في البيع ونحوه السائل للنكاح و
الطلاق وغيرهما وباجرائه في النكاح و
الطلاق صرح الشيخان كالكثير منه وتنوزع
في النكاح بما لا يجدي وادعا ان عدم
تخريج المتولين صريح الام فيهما ما فيها
مما اوجب لهم الاعراض عن العمل بذلك
لو لم يكن الا ان الاصحاب صرحوا بجريانهما
في صور كثيرة من انواع النكاح وفي بعض
الصور في الخلع وصورتها ان يوكلا
وكيلا في الخلع ولم يعين ما يخالع به
فخالع الوكيل به دون مهر المثل فتعينها
تقول ان الطلاق موقوف ان رضي المسمى
فذاك

فذاك والا رجع المالك والطلاق قيل يجوز
ان يقال الوقف هنا ليس في الطلاق
لانه منوط بعوضه كابل للرد فاذا رد العوض
انعطف الرد على الطلاق فكانهم ردوا
الوقف على هذا الى وقف التبين وذلك
جائز على الجديد لكنه يعيبه فانه وقف
التبين لا يتوقف على اجازة وهذا يتوقف
عليها انتهى ولك ان تقول الطلاق لما قبل
التعاليق وحتى بالاخطار والابهامات كان
فيه شوب من الوقف على الاجازة والرد
ولما توقف سريانه على وجود المعلق
عليه الحقيقي الذي لا يقبله ومنعه
الوقف عند عدم التعليق انه يحكم
خالف وقف التبين ووافق وقف
التبين في انه لا ينفذ الا بالرضا كما تقرر
حينئذ لا يحكم على الطلاق بانه من وقف
التبين ولا من وقف الانعقاد فتامل
ذلك حق تامله فانه نفيس ولم يصرحوا
به ثم شرط الوقف عندهم من قال به انه
يكون له مجيز حال العقد حتى لو
اعتق عبده او طلق امراة لطفل لم ينعقد

باجازته بعد البلوغ وكذا لو باع مال الغير
ثم ملكه واجاز لان الشرط ان يملك التصرف
قبل عند العقد ووجهه الغزالي بان
الاجازة تنعطف على العقد السابق
فينزله منزلة المقارنة فاعتبر ان يكون
من اهلها والفرق بين هاتين الصورتين
ان الاولى فيمن ليس اهلا للاجازة والثانية
فيمن ليس ملكها وبذلك صرح المتولي
والروياني فقالا اما حاصله شرط ان يكون
له مجيز حالا حتى لو طلق او اعتق زوجته
او امته لصبي لم يتوقف على الاجازة غيره
حتى لو باع مال الغير بلا اذنه ثم ملكه
بارث او شراء ثم اجازه لم يجز وهكذا
لو باع مال طفله ثم بلغ فاجاز لا يتم
العقد لم يبطل لان العقد لم يتوقف
على اجازته تنبيه مما يتفرع
على الضعيف ما لو تصرف في الغاصب
فربح قيل للمغصوب منه وقيل للغاصب
[illegible] وزعم فتوى هذا به ايضا على
الاصح ان تصرف الفضولي غير صحيح وان
وهم كلام كثير لان التصرف باطل فلا ربح
حتى

حتى يقال فيه هو لمن فهو اشتباه عجيب
تنبيه لم تنبيه اخر يتعلق بوقف
البيع وفيه كلام مهم ينبغي تلخيصه
وبيان ما فيه وحاصله ان من صورة
بيع مال مورثه ظانا حياته فبان موته
قبل العقد وانه لا دين عليه تكون تركته
[illegible] فيها خلاف الاصح الصحة اعتبارا
بالشروط بما في نفس الامر وقابله
عن مهاد [illegible] الانتصار لعلمنا ان
الاكثرين عليه ثم محلهما ان لم يستند الى اصل
والاصح قطعا كما لو باع ما لا ظنه لنفسه
فبان انه لابيه وان اباه مات قبل البيع
فيصح قطعا لانه لم يتلبس بحال لقصد الشرع
خلاف فيما لو ظن الابن حيا فبان موته
ولهذا انه يتعاطى هذا العقد مع ذلك
الظن ذنوب في القطع بما هو قابل
للمنع [illegible] هذا الخلاف [illegible] وهم فيه وان
اقره غير واحد مثل ما لو صلت امراة
خلف خنثى معتقدة انه رجل ثم بان انه
رجل لان البطلان ثم على القول بالضعيف
استند الى صورة امامها خنثى بامراة وهو قبيح

وان كان في نفس الامر خلافه لان ما في
نفس الامر لا يطلع عليه والحاصل ان
الذي يتجه المصير اليه ان شرط اجراء
الخلاف في وقفه التبين ما لم يظن بالاخذ
التصرف فتبين الحال كما ظنه فلا وجه
للخلاف في هذه لما قررته انه وجه
جريان الخلاف اثمه بظنه مباشرة
عقده ياثم بها واما اجراء الخلاف مع
عدم هذا الظن المؤثر فهو بعيد وان
وجه بان الاصل بقاء تلك الابه المقا
رنة لحالة التصرف وذلك لان هذه القوة
لا يسلم افادتها للاثم مع ظن عدمه
فتامله وبه يعلم انه لو لم يظن حياة الاب
ولا عدمها وكان جاهلا بالحكم وهو الحرمة
او عدمها وعذر بذلك الجهل لم ياثم
لان الذي يظهر في حرمة تعاطي العقود
الفاسدة ان يكون على هذا المنوال الذي
قررته فتامله فانهم اغفلوه مع نفا
سته فان قلت قد اجروا القولين
فيما لو كان له على رجل مائة فابراه
من مائة وهو لا يعلم ان له عليه شيئا

وهذه

وهذه لا اثم فيها مع انه لم يظن موته ما
قلت يمكن الاعتذار عن جريانه
في هذه الصورة وان لا اثم فيها بان
ما في الذمة قوية فلا يسقط بالابراء مع
الجهل بوجوده بخلاف ما ليس كذلك
تنبيه آخر اجرى الشيخان
الخلاف هنا في نحو بيع الهازل والتلجئة
واعترضهما في المطلب بان الهازل
قصد العقد والغى حكم الشرع فيه
وبايع مال الاب يظنه حياته قاصد
لعقد فاسد لعتقده ان حكم الشرع
فيه البطلان فهو بعيد من الانعقاد
اولى من بيع الهازل لالغاء ما ظنه من
بطلان حكم الشرع فيه انتهى وانت خبير
بضعف هذا الاعتراض وبان
الاولوية بعده من الانعقاد لا تقتضي
عدم اجراء الخلاف المذكور اذ الاشتراك
في عين في حكم لا يقتضي تساويهما
من كل وجه على ان قوله في الاول
قاصد الى اخره وفي الثاني لالغاء
الى اخره قابل للمنع كما هو واضح اذ سببه

الصحة وجود الصيغة الصحيحة الدينية
التي لا يقدح مجرد قصدها على مخالفة
مقتضاها من الصحة فيهما او عدمها
فيهما تنبيه اخر قال
ابو حامد الخلاف هنا في الباطن فانه
يؤاخذ حتى لو ادعى بعد البيع
اني كنت اعلم حياة الاب لا يقبل
ظاهرا واعترض بان هذا لا يختص
بهذه بل كل من باشر عقدا اوخذ
بحكمه ظاهرا نعم لو صدقه المشتري
على ظنه جرى الخلاف كما وقع في
الخادم وفيه ما يحتاج لتامل كثير
فتنبه له الخامس مر ان خلاف
وقف التبين يجري في النكاح
وغيره واعترض بان كلام الشيخين
ككلام الاصحاب متناقض في
مسايل من ذلك حيث حكوا فيه
الخلاف في كل منها في موضع مع
الجزم بانه لا خلاف في صحته
في موضع او بطلانه في موضع او
في ان الاصح صحته في موضع او بطلانه

في

في موضع فمن ذلك صور عقد على
خنثى او محل او محرم ثم بان بمن
يحل نكاحه له عقده بشهادة من لا
تصح ثم بانا كاملين عقد اعتقدين
حرمتها بنحو ذكورة او خنوثة
او نحو رضاع محرم ثم بانت ممن
تحل له ففي هذه الصور كلها فيها
الخلاف في الصحة وعدمها تارة
او الجزم باحد الجانبين تارة اخرى
وقد بينته فيما يأتيه في هذا الشرح
في مبحث الصيغة في عقد النكاح
حاصل المعتمد في هذه الصور
فراجعه فانه مهم وحاصله
ان المعتمد صحة الكل حيث بان انه لا
مانع من نحو فرق بين الزوجة وغيرها
فقد ذكر وانه لو زوجة المفقود
النكاح اذا اخبرها من غلب على ظنها
صدقه فعو موته وانه لم يثبت ذلك
اعتبارا بما في الباطن حيث ظنها الا لا بد
نعم ان الافضل دوام نكاحه وبقاء
حياته وان سالم لها فلا سبب للصحة

بالنسبة لمن ظن صحته قبل الاجتهاد الظن
لا غير فاستحضر ذلك واحفظه فانه
نفيس وان نظا بقوا على خلافه
كيف وهم نظا يقولون في مسئلة
المفقود على الصحيح على الصحة
حيث ظن موته مع تعبير النظر الى
مخالفة ثم وجها الاصل بقا النكاح
ودوامه وعدم وقوع طلاق او
موت بزوجته وحينئذ يتعين
عليك ان تحمل الخلاف في تلك
الصورة على انه خلاف في الاثم
بتعاطي هذا العقد مع عدم ظن
صحته ولا ينافي ذلك نظا نقل
جماعة منهم على انه لو تزوج خنثى
فبان رجلا لا يصح قطعا لان هذه
طريقة ضعيفة ثم رايت كلام
المجموع يؤيد ذلك بل يصرح به وهو
لو تزوج من اعتقد ان بينه وبينها
رضاعا محرما ثم بان عدمه صح
على المذهب وفي وجه لا يصح وهذا
٢ الوجه هو الذي قطع به اهل تلك

الطريقة

الطريقة تنبيه آخر مثل
الشيخان لصورة البطلان بمن وقف
البنت بان مات ابي فقد زوجتك
هذه الامة واعترضا بان هذه فيها التعليق
على مستقبل وهو مبطل في النكاح من
غير خلاف وانما صورة الخلاف ان كان ابي
فقد زوجتكها نظير ما لو اخبر بانه
حليلته ولدت بنتا فقال لاخر
ان كان مات ابي فقد زوجتكها
اذ لا تعليق هنا لان الغرض انه اخبر
بموته فصدق المخبر وحينئذ فانه
فيه بمعنى اذ على حد قوله تعالى
عز قائلا وخافون ان كنتم مؤمنين
اي اذ كنتم وقول الضعيف انه
تعليق في المعنى غير صحيح لما علمت
انه لو لا حيثية التعليل لا ما
التعليق والاول لا ينافي الجزم
فلم يؤثر بخلاف الثاني وبين ثم
صرحوا فيما لو قال بكذا فقبله بعتكه
بانه يصح لانه ما علق به مستحقه
الحصول او مظنونه كان جوابه

وإن كان انثى فنفذه وحتكها وظن
صدق المخبر صدق الخبر فلا عذر فيه
بوجه ولكنه اكل امر علقنا به وهو
واجب الحصول او ظنه خاتمة
تشتمل على فوائد لها تعلق بهذا
المبحث ازدت بسوقها جملة لما
فيها من مزيد الفائدة قولنا ذكرت
فيها بعض صور تعلق بنية جزما او
اشارة الاولى مبنى القولان في بيع
الفضولي وفي بيع مال نحو الاب
ظانا حياته يعبر عنهما بقولي وقف
العقود دون ثم جنسه قالوا فيه
قولا وقف العقود ارادوا هذين
وسماه بذلك لان الخلاف في صورة
وقف الصحة اي الحاصل هنا بين انعقد
مع التوقف المحتمل للصحة تارة
وللبطلان اخرى او لم ينعقد اصلا
ولا يجريان في اخراج الزكاة بشرط
موت المورث فبان ميتا بل هو
باطل مع ذلك لان الوقف هنا وقف
تبين لا صحة او شرط وقف التبيين

وجود

وجود الشرط وكلها في باطن الامر
وهنا شرط الزكاة الجزم بالنية
وعنه الشك في موت المورث
لا جزم بها فكان باطلا من اصله من
غير خلاف فاحفظ ذلك واطرده في
سائر صوره ووقف التبيين وقد لها
في الزكاة لا يصح نكاح من شك في
حلها للشك في كونها محرما له مبني
على الخط بقية الضعيفة لما بقيته
على انها لا تصح اشياء ناقضوه في مسائل
بعضها وهو نحو انها في ان مات ابي
فقد زوجتك امته فبان صحته
ولو زوج قاض من لا ولي لها با
لولاية العامة لتوهم موته ولي
او نحو جنونه ثم زوجها ثم بان انه
فيها صح ببطل فرق شيخنا بان
هذه فيها الشك في حل المعقود
عليه بخلاف نحو البيع لو صح من
الفرق بين ولاية العاقد وحل المعقود
عليه فالتزم الثاني لا الاول لضعفه
الثالثة الوقف يطلقه الفقهاء

لبيان ما حدث في العبادة او في العقد
فمن الاول احرام الصبي بحج فان دام صباه
الى انتهاء الوقوف كان نفلا والا كان فرضا
كذا في قواعد الزركشي وقضيته
ان هذا من الوقف الذي نحن فيه وليس
كذلك لانه لا وجه هنا للقول بالابطال
واحد قولي تلك القاعدة الابطال
وانما الذي يظهر ان هذا وقف بمعنى
ثالث وقد نقم ذلك قوله لبيان
الى اخره وحاصله ان المراد بالوقف
فيه عدم العلم بغايته لان الصبي
وقت احرامه لا يدري ايستمر
احرامه على النفلية او ينقلب
الى الفرضية ولو سلم شاكا ان كان
عليه سجود السهو ثم تذكر قريبا
ففي وجه يصح سلامه الثاني
لا الاول وتفوته السجود وفي اخر
وفي اخر يبطل ثم ان سجد فهو
باق في صلاته حتى لو احدث
بطلت صلاته وان ترك السجود ففي
قواعد الزركشي قال الامام فالظاهر
انه

انه فيهما ولا بد من السلام ويحتمل انه
يقال السلام موقوف فان سجد
بان انه في الصلاة وان تركه بان انه
تحلل منها بالسلام انتهى وهذا الوقف
غير ما نحن فيه ايضا كما علم مما قررته في
الذي قبله قال اي الزركشي في القواعد
والوقف فيما يعبر به عن ثلاث
صور بيع الفضولي وهو وقف
صحة بالمعنى السابق عن النووي
كالاكثرين او بالمعنى السابق ان التوقف
على الاجازة هو الملك والصحة ناجزة
وبيع مال المورث ظانا حياته
وهو وقف تبين بمعنى ان
العقد صح باطنا ولا يعلمه فالملك
فيه من حين العقد ولا خيار فيه
كما مر ونحو تصرفات الغاصب ونحوه
في المغصوب بنحو بيع حيث
تعسر تتبعها بالنقض وقلنا
بالجديد في بيع الفضولي من
الابطال فالاصح البطلان ومقابله
الثاني انه يتخير باخذ الحاصل من

اثنائها وتضعيف كلام الغزالي كالرافعي
انها كالاولى وقال ابن الرفعة كالثانية
في عدم الخيار وتبين الملك من قبل
وفيه نظر وقد ظهر بهذا ان من
الوقف ما يصح معه العقد ومنه
ما يبطل وقد ضبط الامام الوقف
الباطل في العقود بتوقف العقد
على وجود شرط قد يتخلف عنه
وتحرر ان اي الوقف انه في ستة
انواع اولها ما يتوقف على حصول
شرط بعده فهو الفاضل ببيع الفضولي
يتوقف على اجازة المالك ثم بين
بقية الانواع في القواعد بما ينبغي
الوقوف عليه لاحتياجه الى تحقيق
او تحرير يعلم بما ذكرته هنا مثله
ثم قال شيخي الزركشي في قواعده
عقب الكلام على تلك الستة الانواع
فوائد اولها ان الوقف الممتنع في
العقود انما هو في الابتداء لا الانتهاء
فلذا الوارث له اثر وحجته الى اجرة فراجع
ذلك كله فانه مما يحتاج اليه فاستفده
تقدم

تقدم من انكار وقف العقود من جماعة
منهم البي والذي يتجه في تعليله ان
العقد لا يخلو اما ان يقال انه منعقد
في نفس الامر فهذا باطل وفي الجديد
على كل حال فلا وقف فيه واما انه
الوقف فيه على القديم على ما افهمه
التحقيق فيه ان الوقف عليه وقف
للحكم لا لنفسه ولا بمعنى اخر ثالث
موقف انعقادا بالعقد فيه يستمر
الى الاجازة فينعقد من حينها
فقط او يعرف بها فيتبين انه لم ينعقد
اصلا وانه خلى عن تغاير فيه منعقد
في نفس الامر فهو صحيح على كل تقدير
وقولهم فلا يتصور فيه وقف
انعقاد وانما المتصور فيه وقف
التبين وهو ليس فيه وقف للعقد
اصلا ولا ثالث عندنا لهذين حيث
اطلق الوقف فاستحال وقف
العقود باحد هذين المعنيين
فاحفظ ذلك فانه مهم قوله
لا يمكن اي عادة كما يعرف من باب السلم

باب المناهي قوله ويستثني
من النهي عن بيع وشرط الى آخره ذكر المستثنى
منه وهو النهي وحينئذ يرد عليه ان النهي
لا يستلزم الفساد وانما ذلك احد محمليه
وهما ان ان كان لذاتيه او يستلزم ما اقتضى
الفساد او لامر خارج لا يستلزمه
النهي لم يقتضيه فالمستثنى منه بالاطلاق
لا يقتضي الفساد فكيف يصح الاستثنا
ويجاب بان الاصل في النهي
انه للفساد باعتبار ان الذاتي
او اللازم هو المتبادر منه فيصح
الاستثنا منه نظرا للاصل المذكور
قوله وكذا المقصود هنا اثبات
الملك المترتب عليه الوفا بالشرط
افاد بقوله المترتب عليه الوفا بالشرط
ان المنكر هو الملك بقيد الترتب
المذكور لا مطلقا قوله لان الاحرار
لا يمكن التزامهم في الذمة لعدم القدرة
عليهم بخلاف المرهون فانه بالعين
فيها كالسلم يحنا وقد ينتقض بالضمان
الرقيق انتهى ويجاب بان هذا

فرع

فرع نادر وهو لا يورد مسئله على
القواعد لانه يكتفى فيها بالغالب
قوله يحمل ان ينظر في ظاهره انه لو
اخذ فيهما احتمالا لتبيعه فلا بد من
مستقلا او لم يتعرض لتقييد انه
لا يحرم والذي يتجه بناء على الحرمة
مع ذكرهما الحرمة مع عدم ذكرهما ايضا
اذ ليس فيه او في عدمه مناسبة
لحرمته ولا لعدمها كما هو واضح قوله
وهو خاص بالقايل للمالك ذلك الى آخره
قال في الروضة نقلا عن القفال
واقره حيث اجتمعت الشروط
فالاثم على البادي خاصة انتهى ويوخذ
من هذا ان قول الاسنوي نعم اذا اثار
البادي بذكر عنده فيحصل ويا بعد لم
فهل يحرم البيع الذي هو الايجاب
الصادر منه بعد الارشاد اليه كما يقتضيه
عبارتهم او يحرم الارشاد فقط فيه
نظر والمتجه الثاني لان التضييق
انما حصل به دون البيع بل يتعاطى
البيع على عكس التضييق فكيف يكون

حراما واجب الترك لاسيما اذا صمم المالك
على ما اشار به حتى لو لم يباشر المشير اليه
باشره غيره انتهى وهو واضح لان ما رجحه
يؤيده ما تقرر ان الاثم على البادي حفظ
فلم يؤثر قوا البدو فيه بوجه بل ينبغي
ان لا ياتي فيه من حرمة البيع خلاف
لما تقرر ان الحرمة خاصة بالقايل وانها
انقضت بانقضاء كلامه فوجود
البيع بعد ذلك امر اخر مبتدا لم يوجد
فيه ما يقتضي الحرمة بوجه فتامله
قوله بان يامر المشتري بالفسخ الى اخره
يقتضي عبارته ثم حيها ان الحرمة
وجدت بنفس هذا الامر وان لم
يمتثله المامور لان سببها من الابتداء وان
لم يوجد فانما ذلك بالنظر الى اواخر
الامر واما بالنظر الى اوله فالابتداء موجود
بلا شك فلم يكن للجواز مسوغ وقول
ابن النقيب بخلاف ذلك فصل
في تفريق الصفقة قوله بخلاف ما لو انتفى
ذلك اي ولا عبرة بالسكوت هنا لانه يحتمل
فلا صراحة فيه قوله ومن ثم لو قال بعتك

العالمين

العالمين الى اخره انما كان هنا عطفا على باطل
لان الغرض انه لم يقل هنا وانت طالق اما
اذا قاله فيصح لانه لما ذكر الخبر صارت الجملة
مستقلة مفيدة بنفسها فلم ينظر الى
كونها معطوفة على باطل بل الى استقلالها
الدال على المنطوق بخبرها بخلافه عند
عدم ذكره فهو مفتقر الى ذكره بالنسبة
للوقوع الدال عليه السياق فافترقا فيه
ويوخذ من ذلك انه لو قال بعتك
هذه المملوك للغير وبعتك هذا الخل
بالعنب بطل البيع في الخل لانه غير مستقل
فكان عطفا على باطل فتفطن له ورايته واضح
ان الكلام هنا حيث لم يصرح بقصد
والا دير عليه حكمه باب الخيار
قوله بالجزم وهو لا يصح لان القصد
استثناء القوله الى اخره وبيانه ان النفسه
يقتضي ان الخيار يمتد الى حين التفرق
او موجود الى ان يوجد التفرق وكلا
هما صحيح واما الجزم فيقتضي او التسمية
انها بالخيار ما لم يقل الى اخره المخابر لما
قبله انها اذا لم يقولا شيئا ينتفي الخيار ولو

مع التفرق انهما اذا قال احدهما للاخر اختر
انقطع خيارهما تفرقا او لا وليس الامر
كذلك فيهما فتامله على ان هذا غفلة
الى اخره وحاصله ان التساوي من حيث
الوزن والقيمة قد يقع ومع ذلك يؤثر
بجدة او اضر الاخذ من احدهما على الاخر
وكان هذا المستشكل غفل عن قولهم
في الوصية للوارث بجيدة من ثلاثة
اعبد احتيج للاجازة وان استوت
كلها في كل نعتبر ومقصودها **قوله**
ان لم يتجه الا اذا منع ظاهره اشتراط منع
احدهما ولو بحق وانه لو عجز عن الاتباع
بخلل في نفسه انتفى خياره ايضا لانه
لم يمنع حسا وان صدق عليه انه منع
شرعا لان المقام مقام اتباع العرف وهو
حسي لا معنوي ويحتمل انه لا فرق وهو
ما يدل عليه كلامهم في محال اخر **قوله**
مع عدم عذر المفارقة اشار به الى الفرق
بينه وبين من قبله الذي اقتضى اطلاقهم
فيه انه لا يلزمه التلفظ بالفسخ لعذر
المكره فكانه لا فعل له **قوله** بخلاف ما قبله

ومسوح

فيه

فيه احتمال بسطه انه لا يمنع المشتري من
الرد بكل من الزنا والسرقة والاباق
وجوده عنده ثانيا لان الثاني من
اثار الاول وقال المتولي ان زادت قيمة
المبيع بقصاب ذلك فلا رد والا فله
الرد وجزمت به في شرح الارشاد
الصغير بهذا وعبارته ولو ابق بعده
او سرق ثم علم انه كان ابقا او سارقا
ولم يزد نقصه رد والا اخذ الارش
انتهى **قوله** الا نحو صداع يسير الى
اخره بين به اختياره من اختلاف
للمتاخرين حاصله ان الاصحاب اطلقوا
في المرض غير المخوف الرد وهذا شامل
حتى لنحو الصداع اليسير فمنهم من اخذ
بهذا كابن يونس وابن الرفعة
فانهما قالا يرد بالمرض وان قل وحمل
الحجلي بين مرض يزول بالمعالجة
السريعة فلا رد به كما لو غصب وامكن
البايع رده سريعا واستحسنه السبكي
ولما اقتضى كلامهم عن نحو اعذار الجماعة
والقيام في المرض ان نحو الصداع اليسير

لا يسمى مرضا لم يجعل ذلك داخلا في كلامهم
هنا باطلاقهم ثم قلت انه لا وجه له
يشمله قوله ذلك المرض وان قيل
عيب لما قررته ان هذا البحث مرضنا
واما تفصيل العجلي فهو ايضا يحسن
ايراده فيما يسمى مرضا لان من شان
المرض السراية والزيادة فلا ينفع فيه
دواء سريع ولا بطيء لا سيما مع قول
الشافعي بتعديه في الصحة والسقم
فقل ما ينفك عن عيب اليه اخر وما
ياتيه في شروط البراة من كل عيب ولا
يفرق بينه وبين ما قاس عليه من
صورة الغصب بان مانع حسي منه
وللنفوس توق به والربح السرعة
بخلاف ما نحن فيه ويؤيده ما ياتي
عن الاذرعي فيما لو باع نجسا انه ان كان
في غسله مؤنة رد به والا فلا لان ما
هنا حسي ايضا فهو مع عدم المؤنة
ولا يترقب مشقة بنقاء عينه
بخلافه مع المؤنة لان المشقة موجودة
حسا فلم يكلف احتمالها قوله او ارت

المراد

المراد به ما مر في الامامة وهو من يدغم
مع الابدال حرفا في غير محل الادغام بخلافه
بلا ابدال كمتشدد بدل لام او كاف مالك
فان قلت هنا زيادة قيد احترز به
الشرح وصرح به في الروضة وغيرها وهو
ان يكون بحيث لا يفهم غيره كلامه قلت
كانه اكتفى بكون الغالب في الارت
بتقييده المذكور انه لا يفهم بناء على
ما هو الظاهر من لا يفهم انه لا يفهم المراد
من ذلك الكلام بخلاف ما اذا اريد به لا
يفهم ولو بتحيله الكلام فتامله فان قوله
لا يفهم غيره كلامه انما يتبادر منه ان المراد
لا يفهم غيره كلامه بجميع اعتباراته وهو
ويحتمل ان المراد لا يفهم غيره اصلا مراده
فلا يضر كونه لا يفهم كمال مراده قوله
او لا تحيض من بلغته عشرين سنة
هل المراد الحلم باسها فتصير بها الى
سن الياس او ان يمضي عليها مدة
تسع حيضا وطهرا وهي ستة عشر
يوما نظرا لاقلهما او شهرا نظرا للغالب
فيهما كل محتمل ولم ار في ذلك شيئا والذي

يتجه النظر لعالمها فاذا مضي عليها شهرًا
بعد القبض ولم تحض تخير حينيذ
فان قلت هذا اوضح لو لم ترحيضا
فلو رات مرة قبل العشرين او بعدها
ثم انقطع تمهل الامر كذلك فيتخير بمضي
الشهر كما ذكرنا او يصير بها الي مضي
نحو ستة لاحتمال ان حيضها في كل سنة
مرة وواضح ان الثاني لا وجه له لانا
لسنا علي ثقة من مجيئه بعد ستة
او اقل او اكثر قوله او قابلة نحو شعر
اي ولو من محل تام من البدن كما اقتضاه
اطلاقهم ويوجه بان فقده يدل علي
اثر لفساد المنبت ولا شك ان فساده
ولو من محل صغير عيب ينقص القيمة
قوله وكون الدار منزل الجند ظاهره
ان العرض انها اختصت بذلك دون
ما حولها بخلاف ما لو شاركها فيه ما
ورد فانه لا خيار له الان

كتاب الفرائض

قوله جمع فريضة بمعني مفروضة ناويله بان هذا
نظر الي اصله هذا اخر ما وجد بخطه

قبل

قبل العلمية واما بعدها فهو لا يقال فيه
جمع ولا مفرد ثم الذي يوخذ من الاحاديث
وكلامهم ان الفرايض وحده علم علي هذا
العلم ولكن اعلم الفرايض علم عليه ايضًا
قوله من تركة الميت الي اخره لا يقال
هذه المسايل ليست من الفرايض فلم
ذكرت اوله لانها وان كانت ليست من
الفرايض التي هي قسمة المواريث متوقفة
عليها اذ لا يقسم ما يتعلق به حق مما ذكر
قوله وفيه نظر وقع للشارح انه نسبه
للزركشي مطلق التنظير ولا يجاري فيه ما
هنا لان قولنا وفيه نظر يصدق بكون
النظر للزركشي او غيره واما توجيه النظر
بما ذكرته فلم ار من سبقني عليه لكنه ظاهر
قوله مستغرقه لا ينافي قوله هي او
بعضها لان المسالة نصدق بانه لا يوجد
وارث بالكلية او يوجد ولم يستغرق
لانه حينيذ يقال لم يوجد وارث
مستغرق فقول الشارح اولا هي او
بعضها وثانيا ثم قال انه لم يوجد وارث
مستغرق او وجد ولم يستغرق اطناب

لا يحتاج اليه **قوله** وحده احتاج اليه ليكون
الاستثنا بعده راجع اليه ايضا بخلاف من
يقتصرون على قولهم والعم للميت وابيه
فانه موهم وان كان مرادهم باب الاب وان
علا **قوله** ارثا عصوبة هذا ابد لبيان
التفريع بعده عليه فيما اذا انفرد بالواحد
منهم ولو انثى فياخذ الكل عصوبة اما
بعد الاجتماع فظاهر كثير من العبارات
ان ارث الواحد كارث من ادلى به فيكون
تارة بالفرض وتارة بالعصوبة قال
شيخنا وهو ظاهر وقوله القاضي بورثهم
بالعصوبة لانه يراعي قدر القرب فيفضل
الذكر ويحوز المنفرد الجميع تفريع
على مذهب اهل القرابة انتهى **قوله**
والمدلون بقدره بالفروع لان المراد
حتى تابعه كونه حادي عشر لكنه
لشمل الام لانه يصدق عليها انها فرع
لابي الام وليست مرادة لانها صاحبة
فرض وهذا بناء على ان المراد بالادلاء
مطلق الواسطة لا الادلاء المتبادر
عندهم ولاجل هذا قال شيخنا شرح
المنهج

المنهج ومدلون بهم باعتبار الاول اذ لم يبق
في الاول من يدلى به اي نظرا للادلاء المتبادر
عندهم **قوله** شرعا اي ولغة وهذا في غير
اصطلاح الفرضيين **فصل قوله**
اي الا نصبا تقديرا متعين ليكون قوله
المقدرة تاسيسا والا لزم التكرار المفسد
لانا اذا ابقينا الفرض على حقيقته من المقدر
كان مدلوله العبارة المقدرة في كتاب الله
قوله مع الاجماع عن ولد الولد عبر كثيرون
والمراد في ولد الابن واجمله الكلا على وضوح
المراد منه على انه او وارث بعموم القرابة
كولد البنت صرح في المراد على ان التعبير
بولد الولد متعين من حيث ان ولد
البنت كولد الصلب في شموله ولد
الولد في الوقف والوصية ولكونه
مثله في نحو النفقة وعدم القود لو
قتله وعدم قبول شهادته فافادة ذلك
كله انما يفيدها التعبير بولد الولد خاصة
الا ان ولد البنت هنا خارج باجماع
اخر لانه لا يحجب فمن عبر بولد الابن نظر
لهذا ومن عبر بولد الولد نظر للاول فتامله

فان قلت هل من حمله على قوة القرابة
وضعفها كما هو المراعى في الحجب ولا شك
ان ولد البنت اضعف قرابة من ولد
الابن فلم يلحق به وابا تلك الابواب
مدارها انما على مطلق ما يفيد الصلة
اوما يوجب التهمة او نحوهما وهو
متماثل فيهما فتامله **قوله** في موانع الارث
واعتراضه الجماعة من تنبيه لما ذكره
الدميري فقال في صورة الاعتراض
وفيه نظر من جهة ان الجماد ما ليس
بحيوان ولا كان حيوانا ولا خرج من
حيوان فذكر في اعتراضه ولا خرج من
حيوان ليتم الاعتراض كما ذكرته **قوله**
واحد هؤلاء ببلدهم اي الحربيين قضيته
انه لو كان الذمي منا ببلادهم لحاجة
وليس مستوطن بها انه يرثه وهو
بعيد وقد صرحوا باصل المسئلة
الضمير في قضيته عدم ارثه بكونه
في دارنا قال الزركشي وغيره
وقضيته انه لو عقد الذمة ولكونه
وكونها قاطنة ثم نبه لان على انه لا يكفي

الامام مجرد

الامام الذمة لطائفة قاطنة بدار الحرب
انهم يتوارثون مع اهل الحرب وليس ببعيد
انتهى فذكره عقد الذمة ولكونه
وكونها قاطنة ثم نبه لان على انه لا
يكفي مجرد الاقامة بل لا بد من اقامة
تشبه اقامتهم لان عقد الذمة
يستدعي ان لا انتهاء للاقامة
والقاطنون يستدعي ذلك ايضا
ثم قضية الغرض في طائفة وعقد
الامام الذمة ان مجرد اقامة ذمي
ببلادهم لا تصيره منهم وهو قريب والذي
يتجه انه لا بد من اقامة غير معلومة
الانتهاء وهي التي يحصل بها التوطن
سواء كانت من ذمي واحد او جمع
ثم قوله وحربي ظاهره انه لو وقع الموت
والحربي ببلادنا انه لا يرثه من
اهل الحرب وليس مرادا لان وصف
الحرابة مانع مطلقا والتفصيل بين
الاقامة ثم وعدمها انما هو بالنسبة
لنحو الذمي ولا يرد ما مر في الزوج
لان كلا منا هنا في جهتي فرض وتعصيب

الى آخره لا ينافي ذلك اخذ الاب بالفرض
وبالتعصيب لان التعصيب الذي
فيه اقوى من التعصيب الذي في
اخته هي بنته لان ذاك عصبة بنفسه
وهذا مع غيره **قوله** او كانوا كلهم ذوي
فرض اي بناء على القول بالرد وانه
يأخذ به فرضا كثلاث بنات لم
يخلف غيرهن فتصحيحه ق هنا ان يقال
ان كلهم ذوو فرض واحد **قوله** في
الاصول كزوج وابوين هي من ستة
اتفاقا الى آخره لا ينافيه ما مر في هذه
ان اصلها من اثنين وتصح من ستة
لانه جرى ثم على قول جماعة بذلك
وهنا بين المعتمد والمراد بالاتفاق
فلا ينافي

كتاب الوصايا

قوله وان لم يكن له تمييز
اشار به الى رد ما وقع للزركشي
وغيره وعبارة الزركشي في شرح المنهاج
ويستثنى من المغمى عليه ما اذا كان
زمنه يسيرا كيوم وفي نسخة الضرب
على هذه وذكر بدلها ما اذا كان سببه
سكرا

سكرا ما ثوما وكلامه منتظم بحيث
فيصح كساير اقواله وعبارة ابن شهبة
والدميري ومن تبعهما من الشراح نقل
باعتماد النسخة الثانية فقط وعبارتهم
ويستثنى من المغمى عليه ما اذا كان
سببه بسكر ما ثوم وكلامه منتظم
بحيث فيصح كساير اقواله وزاد ابن
شهبة كذا استثناه الزركشي وغيره
وفي تسميته هذا مغمى عليه نظر انتهى
فاما قولهم وكلامه منتظم فهو
غفلة عما يأتي في الطلاق ان محل
الخلاف في نفوذ تصرف السكران
ما اذا كان لا يميز السما من الارض
ولا الطول من العرض والاصح حينئذ
النفوذ وسيأتي ان ابن الرفعة
نازع في وقوع طلاقه بالكناية
لانه لا يتصور منه قصد بخلاف فيه
بالصريح فاتضح فارقا عليها اذ لا يحتاج لقصد
اي بالاعتبار الذي سأذكره ثم ويمكن
ان يريدوا بالمنتظم انه لا بد ان يوجد
منه صورة صيغة يحصل بمثلها المؤاخذة

في الصاحي وإنما ما وقع للزركشي في
النسخة الأولى فهو غير صحيح إذ لا فرق
في عدم ترتب المغمى عليه بين طوله
الزمن وقلته وكان هذا هو سبب
الضرب على هذه النسخة لكن وقع
للشارح أنه جمع بين النسختين فقال
نعم لو كان الإغماء يسيرًا كيوم وكان
سببه سكرًا بوثم وكلام الموصي منتظم
بعده صحت وصيته كما أفتى به الـ
قال الزركشي وفيه نظر لأن الموجود
في شرح المنهاج ما قررته أولًا من أنه
لم يجمع بين النسختين وإنما أصلح
النسخة الأولى بمقام الثانية ثم
في اعتماد هذا الشارح لما نقله الزركشي
بحسب ما وجده عنه نظر ظاهر بعد
ما قررته وإنما قول ابن شهبة
وفي تسميته هذا مغمى عليه نظر
فيقال عليه إنما يظهر بناء على أن
المراد بالانتظام أن يكون مقصودًا
وليس كذلك وإنما المراد بالانتظام
ما قررته وهو وجود صيغة
شأنها

شأنها دون حسن موقعها وهذه تتقدم من المغمى
عليه وغيره **قوله** لأنه لم يذكر الورثة
حتى يوزع عليهم فكأنهم لم يذكروا فقد
يقال هذا استنافه الأول والآخر لأنه
أولًا جزم بأنهم لم يذكروا وثانيًا
جوز أنهم لم يذكروا حيثية فكيف
يجتمعان ويجاب بأن المراد
لم يذكروا أي في اللفظ ولم يذكروا
أنهم لما لم يذكروا لفظًا صاروا كأنهم
يطرحون فكأنهم لم يذكروا أي لم يعتبروا
قوله بأن انفصل لستة أشهر فأكثر
منها إلى آخره وقع فيه اختلاف من النساخ
بالتقديم على محله تارة وبالتأخير
عنه أخرى ولو ذلك يعرف بسوق الـ
العبارة الصحيحة والعبارة المحتملة
ولفظ الأولى بأن انفصل لستة
أشهر فأكثر منها والمرأة فراش لزوج
أو سيد وأمكن كون الولد من ذلك
الفراش لم يستحق لاحتمال حدوثه
من ذلك الفراش بعد الوصية فلا يستحق
بالشك ومنه يؤخذ اتجاه قول الإمام
المصحح

يقولي لجماعة من الشراح وغيرهم وامكن
الحاجزه لا بد ان يمكن غشيان ذي الفراش
لها اي عادة فان احالته العادة كان
كان بين اوله والوضع دون ستة
اشهر او كان ذو الفراش ممسوحا كان
كالمعدوم لما يأتي ان الظاهر وجوده
عند الوصية الحاجزة والحاقهم
الستة الاشهر فقط انتهى فلتصلح
النسخ كلها بان تكتب على هذه الصورة
ولفظ الثانية بان انفصل لستة
اشهر فاكثر منها والمرأة فراش زوج او سيد
وامكن كون الولد من ذلك الفراش
والا بان كان بين اوله والوضع دون
ستة اشهر او كان ممسوحا كان كالعدم
لم يستحق لاحتمال حدوثه من بعد ذلك
الفراش بعد الوضع فلا يستحق
بالشك ومنه يؤخذ اتجاه قول
الامام لا بد ان يمكن غشيانه ذي الفراش
لها اي عادة فان احالته العادة فلا
استحقاق والحاقهما لستة انتهت
فهذه العبارة تطابقه عليها النسخ
وهي
احالته

احالته العادة فلا وهي مختلة كما علمت
من سوق العبارة الاولى التي هي الصواب
فتنبه لذلك فانه مهم تنبيه
ما ذكره الامام صرح به الماوردي ايضا
وعبارته وان وضعته لاكثر من
ستة اشهر من وقت الوصية ولاقل
من اربع سنين فان كانت ذات
زوج او سيد يمكن ان يطأ فيحدث
ذلك منه فالوصية باطلة لامكان
حدوثه بعد فلم يستحق بالشك وان
كانت غير ذات زوج او سيد فا
لوصية جائزة لان الظاهر تقدمه
والحمل يجري عليه حكم الظاهر في
اللحوق فكذلك في الوصية
انتهت وعبارة تعليق ابن ابي
هريرة وان لم يكن لها زوج وانته
به في وقت يمكن ان يلحق به كانت
الوصية صحيحة انتهت وهي عبارة
غير محررة فتنبه لها وان اقرها في
الخادم بل جعلها كعبارة الماوردي
المذكورة مع وضوح الفرق بينهما

للتأمل ولأكثر من اربع سنين راجع
لصورة المتن وللصورة التي زدتها
عليه بقولي او كانت وانفصل لدون
ستة اشهر منه ووجهه بأن الفراش
الذي لا يمكن منه لحوق الولد كالمعدوم
كما مر وخرج بهذا ما لو انفصل لستة
اشهر فانه لا يستحق اذا كانت فراشا
يمكن كونه منه سوا انفصل لاربع او
لاكثر كما افاده المتن السابق فان انفصل
لستة اشهر فاكثر الى آخره يعني به اذا
انفصل لاكثر من اربع سنين من الوصية
لا يستحق سوا كانت غير فراش او
فراشا واستحال كونه منه قاله
السبكي وسبقه اليه كما ابداه بعضهم
الاستاذ ابو منصور واقتضاه كلام
القاضي ابي الطيب فانه صور في متوفى
عنها او مطلقة وعبارة الخادم فقيل
والذي يقتضيه كلام القاضي ابي
الطيب تصوير المسألة في متوفى عنها
او مطلقة فاما من لا يوجد لها زوج ولا
سيد فينبغي القطع بعدم الاستحقاق

لانتفاء

لانتفاء الظهور حينئذ وانحصار الطريق
في الشبهة او الزنا قلت وهذا الظاهر
في الفاسقة ونحوها من الفواجر دون غيرها
وهذا يجري التفصيل في المسألة ولم
ير من قال به الا ان توجيههم يرشد
اليه انتهى المقصود منها وقوله في الفاسقة
ونحوها الى آخره عجيب وانما كان يحسن
لو اقتصر الحاكي عنه ذلك على الزنا اما
اذ ذكر وطء الشبهة فلا يحسن قوله
في الفاسقة الى آخره لان وطء الشبهة
يطرق الفاسقة وغيرها انتهى وقوله
وهذا يجري الى آخره غير حسن ايضا لان
احتمال ذلك التفصيل ثم الحكم عليه بانه
لم ير من قال به فيه غاية الايهام المودي
الى عدم فهم المقصود وضمير منه راجع لاول
الفراش وحينئذ هو بمعنى ملخص
قول شيخنا في شرح الروض الشرط ان
يعلم وجوده حال الوصية بانفصاله
لدون ستة اشهر منها وكذا لدون اربع
سنين اذا لم تكن فراشا لزوج او سيد او كانت
فراشا له دون ستة اشهر لان الظاهر وجوده

عنها النفقة ووطء الشبهة له دونه اربع سنين
ولا فراش بحليل او كان دونه ستة اشهر اي
مثلا لما تقرر ان المراد هنا على الامكان العادي
وفي هذه الصور الثلاث يستحق لما تقرر
واتضح ان الظاهر انه موجود عندها لان
تقديره بالزنا اساءة ظن ووطء الشبهة
نادر اي اكثر صوره كذلك والا فمنها
ما لا يندر كوطء مشتركة ووطء قال
بحله عالم يقلد فيه ووطء ابن مملوكة
ابيه كما يعلم ذلك كله من مبحثه تحريم
النكاح والصداق وباب الزنا والحق
غير النادر به طردا للباب ويمكن انه
يريد وابوا وطء الشبهة النادر شبهة
ظن الحل بان يظنه غير حليلته حليلته
فهذا نادر بسائر صوره بخلاف النوعين
الاخرين اذ كثير ما يطا احدهما المشتركة
وكثير لا نحو نكاح المتعة وغيرها مما احله
مبتدع او نحوه والكلام في هذه الثلاث
حيث علم لها فراش وزاله والا لم يستحق
شيا كما تقرر بدليله انفصل لاربع سنين
فاكثر انفصل لستة اشهر فاكثر وهي فراش

لمن

لمن ذكر ستة اشهر فاكثر لم يستحق لعدم وجوده
عندها في الاولى واحتمال حدثه وثم نجدها
في الثانية والاصل عدمه عندها وبهذا
كله يعلم انه يستحق فيما اذا انفصل لدونه
ستة اشهر منها مطلقا او لاربع سنين فاقل
ولا فراش يمكن كون الولد منه وفيما عدا
ذلك من الصور لا يستحق لاحتمال حدوثه
كما لو لم تكن فراشا قط وقد انفصل لستة
اشهر فاكثر فائدة مهمة يكثر السوال عنها
وهي ان وطء الشبهة هل هو حرام او مباح
او لا يوصف بواحد منهما والذي لاهل المذهب
في هذه ثلاثة اوجه اصحها الثالث
قال الزركشي والتحقيق انه ان اريد
بالمباح ما اذن فيه شرعا فليس بمباح او
ما لا حرج في فعله ولا تركه فهو مباح فانه
الخلاف وهكذا القول في قتل الخطا ونحوه
انتهى اقول هذا الجواب غير حسن وانما
الصواب عندي ان يقال ان كانت الشبهة
لقول عالم بالحل فهذا احله ان جاز تقليده
والا حرم بلا خلاف او لنحو اشتباه فيهما ملكه
فهذا لكنه لا اثم بحسبه الوطء ولا ظن وهو

حرام اتفاقا فلم يسلم لنا اجراء الخلاف السابق
الا في ظن الحل وحينئذ فمعلوم ان من ظن غير
حليلته حليلته كان وطؤه بمنزلة وطء الغافل
والاصح او الصواب امتناع تكليفه فكذا هنا
الظان غير مكلف فلا يتجه حينئذ ان يقول
فيه حل ولا قوله فيه حرمة وانما الذي
يتجه منه قول ثالث انه لا يوصف
بحل ولا حرمة كما هو شان غير المكلف
فان فعله لا يوصف بواحد منهما وان
وقع في بعض العبارات في فعل الصبي
المميز وحينئذ اتضح ما قالوه انا لا نقول
بالاول ولا بالثاني بل بالثالث لما علمته
مما قررته فتامله فان ما وقع للزركشي
فيه هنا بعيد جدا نعم قد يوخذ من
قوله المقول في قتل الخطا ونحوه ان
الكلام فيما قلناه وحينئذ فلا يحسن مع
ذلك ان يستشكله بقوله فائدة الخلاف
لا نه المراد كما هو واضح من الحل على القول
به الاذن في الفعل بل عدم النهي فيه
ومن الحرمة على القول بها انه قد يقتصر
فلم يسامح بذلك الظن فتحقق القولان الاولان

وهكذا هو

ليس هو

وانه فع

وانه فع قوله فائدة الخلاف فتامل ذلك فانه
مهم **فصل قوله** ودين ثم صرح جمع
بكراهة الزيادة عليه الى اخره قال
في الروضة وقيل ان كان ورثته اغنيا
استوفي الثلث والا فيستحب النقص
عنه انتهى وهذا الضعيف جرى عليه في
شرح مسلم ونقله عن الاصحاب ونص عليه
في الام وصوبه الزركشي وانت خبير
بان هذه المخالفة لم يقل بالتحريم وانما
الورثة الاغنيا لهم استيفا الثلث بلا
كراهة وغيرهم ينقصون عنه ندبا وبذلك
يضعف المقول بالحرمة وان جرى
عليه جمع متقدمون **فصل قوله**
ظننا بناه على ما ذكرته يعلم ان ضبط ظننا
لكل من يصلح للنظر في هذه المسئلة
من احكام هذا الظن الذي وقع له وما
يترتب عليه من عدم النفوذ في الزايد
ومن النفوذ في غيره مع استوائهما
في الحكم قبل الموت من حيث انا حينئذ
لا نعتبر زيادة ولا عدمها وانما ننتقض الكل
ونحكم باباحة التصرف فيه وانه ليس لاحد

اعتراض عليه وغير ذلك مما قررته المحوج
اليه من مزيد تحقيق وتدبر لا سيما ببطلان
عدم النفوذ بمجرد الظن الذي لا يصح
رعايته الا بمزيد تكلف وتمحل كما اشرت
اليه في الشرح وكذا قوله وان ظنناه غير
مخوف فمات فان حمل ليس هذا الحمل
مرتبا على ظن كونه غير مخوف بل هو شاملة
وان لم يحصل ظن منه اصلا كما يعرف
من الشرح والحاصل كما يعلم من الشرح
مع صور اخر يحتاج اليه تعليل ما هنا ان
الظن اولا واخرا ليس له كثير جدوى في الحمل
على الفجاة وعدمه لكن ذلك فكان ينبغي
الاعراض عنه بالكلية بان يقول متى
مرا نفسه ظنناه مخوفا اولا واتصل
به الموت فلا وان ظنناه غير مخوف
ومتى قطع بمخوفه بان كان السبب
مخوفا في ذاته اعطي احكام المخوف
والا اعطي احكام غير المخوف ولا عبرة
في واحد من الاقسام هذه بظن خوف
ولا بالشك فيه ولا بعدم ذلك وهذا
اولى مما وقع في نسخة من هذه وهو قولها

قوله

قوله ظنناه المراد به ما سيذكره فيما اذا طرأ
على المرض قاطع الى اخره وحينئذ فالعبرة
عند النزاع بظن القاضي او نحوه المرجع
عنده مما ذكر من تصرفه النافذ وغيره
تحقيقه منظر وترتيبه عليه مقتضاه
الذي ذكرناه واما عند عدم النزاع
فواضح ان العبرة بما تحققوا فان خالف
كنت عندها غير عاقل مثلا فالقياس انه
لا يصدق بيمينه والحكم ببطلانها
لان القرينة صريحة في ذلك قوله الا بقوله
اي بشهادة اذ لا عبرة بما يقع بلا ثبوته ولو
كان وقوعه في مجلس القاضي نعم من
الواضح انه للحكم هنا حكم القاضي فاذا حكم
بنفوذه او عدمه عمل به والا فلا قوله
وفي وصيته الى الموصي باعتاق فيه
معين بعد موته والملك فيه للوارث
الى عتقه الى اخره حاصل عبارته بحثا
في شرح الروض ان ملك الموصى له موقوف
فان قبل بان انه ملكه من الموت وان
رد بان انه للوارث من حينئذ فحمل
انه لا يملكه بالموت الا لما ارتد بالرد ولا بالقبول

لانه قبل الرد انما البقية وهو بعيد او للوارث
ويتلقاه عن الوارث فكذلك لان الارث
انما يكون بعد الوصية فتخص وقفه
انا موصى بعتقه فملكه للوارث حتى
يعتق وفارق العتق غيره بان الوصية
بغير العتق تمليك للموصى له فيتبعه الحكم
بالملك لغيره بخلافها بالعتق وفوايده
كثمرة ونتاج ونفقته وساير المؤن المحتاج
اليه وفطرة فان اوصى له بمنفعته فانه
لو كان حدوثه قبل الموت فهي ملك للموصى
او بعده فللموصى له بها فهي له ان قبل وللوارث
ان رد لحدوثها على ملكه وقضية ذلك
ان اكساب الموصى بعتقه قبل عتقه للوارث
لكن قال الروياني انها على الخلاف في الموصى
له والاصح القطع بانها للعبد لتقرر
استحقاقه العتق بخلاف الموصى له
فانه مخير وبما قاله جزم الجرجاني وجرى
عليه الشيخان في كتاب التحقيق انتهى
وبما تقرر من كلام الشيخين في العتق
يعلم انه الراجح من حيث المذهب ولا ينافيه
قول الشرح والاول اوجه لان المراد انه
اوجه

اوجه من حيث المدرك فتنبه لذلك
فانه ربما يغفل عنه وقوله كلا اقتضاه
كلامهما اي وهو قولهما وفوايده كثيرة
الى اخره فصل قوله فتقسم بينهما او
بينهم الى اخره وجهه حمله على المتبادر منه
وهو الجنسية ومثله الطلاق في مسئلة
ان كان حملك ذكرا فانت طالق طلقة
او انثى فطلقتين فولدت ذكرين وقعت
طلقة حملا للذكر على الجنس فاستويا بان
فان قلت يحكي على ذلك كلام الغزالي
فانه جزم هنا بعدم الاستحقاق وحكى ثم
وجهين فما الفرق قلت لانه ربط
الطلاق باللفظ اقوى منه بالوصية لان
المتبادر فيها على مقاصد الموصين توسعة
في القربة المشروع لاجلها الوصية في اخر
العمر ليتدارك بها ما سلفه ولا شك ان
المتبادر منها هنا الا الخاعنه الغزالي بدليل
تعليله لانه التنكير يشعر بالتوحيد و
نصدق ان يقال بان حملها غلامان
لا غلام فتامل تعويله على الاشعار الموجب
للصدق المذكور والمقصد في الطلاق ربط

حمل المصنف بهذا اللفظ من غير نظر اليه
قطعا فيتقيد بمقتضاه لغة او تبادرا
والذكر حتى ان كان حكمه ذكرا احتمل التوحيد
المقابل للاثنين فلا يشمل الاثنين ويحتمل
التوحيد الجنسي فيشملهما فلذا اجري
الوجهان ولتكافيهما عدل النوالي بالنسبة
للطلاق وتخلفه عن الترجيح ووجه جريانه
في البابين على حد واحد انه لم يتضح عنده
اختلاف اللفظ ولا المقصود بالنسبة
للبابين فرجحوا الاعمال فيهما لا الالغاء لان
الاصل في اللفظ العمل به الا لموجب ولم
يوجد **قوله** ويقسم المال على عدد
الدور الى اخره الذي يظهر ان دار الموصي
لو اتسعت لم يعط سكانها شيئا ان
اتحدت مرافق ساكنيها مع مرافق
دار الموصي والا فالذي يظهر اعطاؤهم
لانهم لما انفردوا بذلك سموا من الجيران
بخلاف من لم يتميز مرافق ساكنيها لا يسمون
من الجيران بل هم مع الموصي كبقية عياله
الساكنين معه ويتاتى ذلك فيما لو كان
نحو الرباط احد الدور الداخلة في عدد
الاربعين

الاربعين فان تعددت مرافق كل بيت
فكل واحد بمنزلة دار مستقلة والا فكله
بمنزلة دار واحدة فيعطى حصة واحدة
وتنقسم حصته على سكانه واصل ذلك
انه لو حلف لا يساكن فلانا فسكن معه
في منزله في داره فان اتحدت مرافقهما حنث
لان الدار حينئذ واحدة بخلاف ما لو تعددت
ولو كان ثم دار لا ساكن بها فظاهر انه لا شيء
لمالكها لانا نعتبره في الجار بالانسان دون
العقار الا المسجد فانه يملك فيعطى حصة
دار تصرف في مصالحه ولو كان ثم
دار داخلة في الدار تحول بينه وبين سكانها
فهل يعطى لانه مجاور وهذه الحيلولة
او لا يعطى لانه الان لا يسمى جارا انما تقرر
ان المدار في الجوار على الانسان دون
العقار كل محتمل ولعل الاول هو الاقرب
لان الجوار موجود بالقوة فاكتفي به هنا للعرف
المذكور **قوله** ويدخل في وصية الفقراء
المساكين وعكسه ظاهره انه لو اوصى للفقراء
جاز صرفه لهم والصرف للمساكين وعكسه
ويوجه بان الشارع اقام اسم كل مقام اسم

عبارة شرح المنهج وعبارته
فلو اوصى لاحدهما
جاز دفعه للاخر اهـ

الآخر فكان التعبير به كالتعبير بالآخر
فلم يخرج من نصف محله لما تقرر ان
النصف علمه ليس بنصفه له بخلاف
زيد والفقراء ولو فقير الامر لعينه
ثبت عليه حمله فلم يجز الجاوزة
فتأمله **فصل في احكام معنوية**
قوله ولو اوصى بأمة لرجل
وبحملها لآخر الى آخره لا ينافي
هذا ما يأتي في قوله ولو اوصى
بأمة وهي حامل الى آخره لانها
هنا حامل وفيما مر غير حامل
كما صرح به من حيث **فرع**
قال بيعوا هذا او اصرفوا ثمنه
للمساكين ثم قال بيعوه واصرفوا
ثمنه للرقاب اشتركوا في الثمن
لأن المزاحمة فيه لا في البيع نعم
ان كان ذاكرا للاول صرف الجميع
للارقاب على المذهب كما قاله
الاذرعي وغيره ويأتي مثله في
نظائره كما صرح به هو في بعضها
وفارق ايضا وهو بشيء للفقراء ثم

ببيعه

ببيعه وصرف ثمنه للمساكين فانا
لنا نقضه رجوع كما صرح به هو في بعضها
لانها من جنس الاولى بخلاف فيها
ثم نبه عليه القفال وغيره اولم يبعه
لكن ان يشكلانه لعمرو وبنحو ابنيتها
فالوصية لزيد والابنية بينهما
وكذا الخاتم والفص فان اوصى
لعمرو وبسكناها لا ابنيتها اختص
عمرو بالابنية واستشكله
الشيخان بان القياس اشتراكهما
في المنفعة كالابنية والفص وفرق
ابن الرفعة بان المنفعة يحدث وامة
والابنية والفص موجودان هذه
وبانهما ليس رجحان يخصه اسم
الدار والخاتم فيهما لحصن الموصى به
بخلاف المنفعة والحمل فيما نحن
فيه بمنزلة المعدوم فتأمله
قوله في الرجوع عن الوصية
لان نوصية للموصى بعد الوصية
ينبغي ان يحمله ما لم تكن ثم بينة تشهد
بوقوع الوصية في شهر كذا او بينة

لتشهده بالرجوع عنها في شي كنا نجده
ذلك فتقبله هذه وان لم يتعرض
له كما هو واضح

كتاب الجراح

قوله الفعل للجنس اي
النوعي بدليل قوله فلذا احبر
عنه بثلاثة وقوله المزهق مما لفصله
فيه اشارة الى ان في الفعل المذكور
فائدة الجنس المقابل للنوع والفصل
ولا مانع من تضمن الشي الواحد
لامرين مختلفين باعتبارين قوله
ولو بالتسبب لمن اعتاد ذلك التعليل
لا ينافي قولنا او لا ويختلفه باختلاف
حال المحبوس لان هذا باعتبار الاصل
الغالب وما بعده باعتبار ذلك الورد
النادر وهو لا عبرة به قوله او قبله
فجعل لان العادة الى اخره يعني او
قبل تمام الالتقاء بان تحرك الموج بعد
ان التقي بجسمه ويدل عليه ان
هذا هو المراد قوله في التعليل
لان العادة قد ترجع عدم تمكنه منه اي لان
تمام التقايه المقارن لعدم التمكن منه الى

اخره

اخره وهذا بالنظر للتعبير بالعارض
اذ لا يحسن الا ان وجد التحرك بعد
الشروع في الالتقاء واما التحرك قبل
الالتقاء فهو ان كان من خبر التعهد لكنه
لا يسمى عارضا لان المراد بالعارض
ما عرض حال تمام الالتقاء ويلحق به ما
هو موجود قبل الالتقاء الى تمامه
وقوله او لا لجحة قبل هيجانها
شامل لها تنبه ان العبارة فيها نوع
تكرار لكن حمله عليه عرض استيفا
الاقسام بوجه اظهر قوله لا يخرج وله
قيده الزركشي بما اذا لم ينته المامور
الى حالة الدهش والخلبة فان افرط
فزعه بحيث اسقط اختياره فينبغي
وجوب الضمان لانه صار كانه آلة
للامر انتهى وهو واضح لانه بتقييده
الحيثية التي ذكرها يتعين القول
به قوله بان تقاربا في الاصابة
اي في الجزء المزهق منها كما هو ظاهر
فان قلت هذا يشكل بما ياتي
في قتل احد الاخوين الاب والاخر الام

معًا فان المعية هناك بزهوق الروح
قلت يعرف بان المدار ثم على
انتقال جزء من القود الى القاتل
ولا يتصور ذلك الا اذا فسرنا المعية
بالاستوا في الزهوق وعدمه واما
تفسيرها ثم بالاستوا في الاصابة
فلا يناسب المقصود ثم من ارث
جزء من القود الذي عليه لانهما
اذا استويا في الاصابة واختلفا
في الزهوق فلم يوجد هنا الارث
المذكور فالحاصل ان تحدد
زوج المقتولين ترتب عليه فائدة
عند جعل المعية في الزهوق لا
الاصابة واتحادها اعني زوج
المقتول كما هنا لا يظهر الاستوا
فيه الا اذا استويا في الاصابة
بالمعنى المذكور لا لصدق حينئذ
بانهما قاتلان ثم تصويرهم اتحاد
المباشرتين بان يدفعا معا الجرح
والقتل او جرحاه معا جرحا يقتل
غالبا كقطع ساعد وعضد معا

بينهم

بينهم انهما اذا تعاقبا لا بد من الموت
بسراية بهما لقد جرح احدهما الا
لقولهم رب جرح لم نكاية في
الباطن لعدل حرجا ولو شك
في سراية احدهما فكما لو شك في
نفي حيفه المذكور في السراية
قوله وقطع عضو بعد قتله
معه حتى لا يرد عليه باوره وعلى
عبارة الانوار الاتية من شمولها
لما اذا قطع عضوه بعد كيومين وليس
مرادا فصل قوله كغيره
اي كابن المقري وصاحب الاسعاد و
الجوجري وغيرهم قوله اما ذمية
فالوجه وجوبها هو ظاهر وحولت
شيخنا في شرح المنهج وخرج بغير الحربي
في مسئلة العهد ما لو عهده حربيا
فان قتله بدارنا فلا قود او بدارهم
او صفهم فهدر كما لو صرح في ذلك
حيث عبرا ولا ينتفي القود ونانيا
بالاهدار وهل تجب الكفارة هنا
كلامهم محتمل ويقتضي التخيير

بالاهدار عدم وجوبها ومقتضى
المدرك وهو كونه مسلما باطنا ولم
يصدر منه جناية تهدره وجوبها
وهو الاقرب واعلم ان هذه المحل
فيه صور كثيرة يخفى الفرق بين
بعضها ووقع للشيخين تناقض
في بعضها بل ووقع في شرحي الروض
والمنهج تخالف في بعضها فلهذا اكله
اردت ان اوضح الكلام فيها وان
افضى الى طول وقد ذكر الشيخان
منها البعض هنا والبعض في كفارة
القتل والبعض في الجهاد فلذا
صعب الكلام فيها فان الجمع بين
ما في هذه المواضع يحتاج الى تحقيق
وتحرير ويعرف ذلك بالكلام على
كل صورة منها على حدتها وان علم
بعضه من الكلام على غيرها وحينئذ
فنذكرها وان لم نراع ترتيبها في كلامهم
الاولى ان يجهله او يظنه كافرا غير
حربي بدارهم او دارنا او يظنه حربيا
بدارنا ولا بد هنا من قرينة قوية
كما

كما يفيده التعبير بالظن ومن ثم نقلوه
بان يكون راه يعظم آلهتهم او عليه زي
الحربيين فاختلفه لزمه القود فالدية
مع الكفارة اذ لا عذر له لان عهده
وظن الكفر لا اباحة هنا ايضا لان قرينة
كونه بدارنا تخالف سبيله قرينة
ظاهرة على عصمته الثانية ان يظنه
حربيا لكونه بدارهم فلا شيء عليه فيه
لاهداره سواء كان عليه زيهم ام لا لان
كونه بدارهم قرينة ظاهرة على الحرابة
فاكتفي في اهداره بمجرد ظنها مع كونه
في دارهم واعلم انه تنافي في هذه
كالتي عقبها كلام شيخنا في شرح الروض
على اصطلاح نسخته وكلامه في شرح البهجة
وشرحه على ما عندي من نسخ الكتا
بين اذ كلامه في الاول يفهم ان ظن
كفره غير حرابته في دارهم او صفتهم
يوجب اهداره وفي الثاني يفهم عصمته
بل القود به وهو اوجه كما علم مما تقرر
لا بظن الكفر غير الحرابة للاباحة به خلا
قرينة فيه على الاهدار ولو جنح هذا

جرى عليه في الثاني لانه المتأخر بخلاف
الاول وان كان على اصلاح فيه لان هذا
الاصلاح يمكن سبقه للتاليف الثاني
عن اصله ويوجه ذلك بانه على خلاف
الاصلاح يفهم ان عهد الحرابة لا بد ان ينضم
اليه كونه على زي الكفار بدارهم
او صفهم وهذا بعيد كما ترى فمن ثم
رجع عنه الى انضمام كونه بزيهم
الى كونه بدارهم او صفهم انما هو عنده
ظن مطلق كغيره المراد منه غير حرابته
وهذا انما يتجه في هذه لا في عهد
الحرابة الثالثة ان نظنه حربيا
لكونه بصفهم في دارنا فهذه ايضا
على الاوجه لان كونه بصفهم قرينة
قوية ككونه بدارهم وعليه بزيهم
مثلا ومرت الاشارة الى ان التنافي في
السابق وقع نظيره في هذه ايضا
فان قلت يفهم مما تقرر ان كونه
بصفهم في دارنا قرينة قوية على
الاهدار وكونه بزيهم في دارنا غير
قرينة عليه فما الفرق قلت هو ظاهر
لان

لان هذا اعني التزيي بزيهم في دارنا
يقع من كثير من المسلمين واما كونه
بصفهم في دارنا فهو لا يقع نظيره
من مسلم ولا ذمي فان فرض كان نادرا
جدا او لحاجة فلا عبرة به لان الفرض
انه في صفهم ولم تقم قرينة على عذره
اصلا فحينئذ اتضح ان هذا انما يقع
من حربي مقاتل فكانت القرينة
فيه اقوى كما تقرر الرابعة ان
يعهد او يظن اسلامه وهو بدارهم
او يشك فيه وهو بدارنا وهو
في هذه الحالة مضمون بالقود
فالدية مع الكفارة اذ لا قرينة
مهدرة له الا كونه في دارهم
فقط وقد عارضه ما هو اقوى وهو
ظن الاسلام او عهده ونحن انما في مسئلة
الشك نظرا لكونه بدارنا لانه لا عبرة
بهذا الشك ودارنا الاصل فيمن
بها انه مسلم الخامسة ان يعهده
حربيا بدارنا فيقتله فيها وهذه
وقع فيها خلاف فقال شارح انه يقتل

به وقال شيخنا في شرح المنهج كغيره لا قود فيه
ويوجه هذا بانه يعذره وباستصحاب
كونه المتيقن فهو كما لو قتله بدارنا
في صفهم ويفرق بينه وبين ظن كونه
بدارنا كان رآه على زيهم بان هذه
القرينة اضعف من تينك كما هو
ظاهر ومحل الخلاف في هذه في القود
كما تقرر اما الدية فالوجه وجوبها
وفي نسخ شرح الروض هنا اختلاف
واشكال للمتامل وعبارته قبل الاصلاح
لا ان قتل مسلما عهده حربيا وكان
على زي الكفار بدارهم او صفهم فلا
قود عليه ولا دية لعذره والترجيح
من زيادته انتهت وهي مشكلة بل
غير صحيحة لانه عهده حرابته مع كونه
بدارهم او صفهم بدارنا كاف في اهداره
وان لم يكن عليه زي الكفار وقد جرى في
شرح البهجة على هذا اعني بدارهم او
صفهم لا يحتاج في اهداره الى زيادة على
ذلك لكونه على زيهم ثم رجع الى هذا
في شرح الروض فجعل كونه على زيهم بدارهم

او

او صفهم فيما اذا ظنه كافرا فصارت عبارته
لا ان قتل مسلما عهده حربيا او ظنه كافرا
وكان على زي الكفار بدارهم او صفهم وهذا
الاصلاح انما يتجه لو جعل قوله وكان على
زي الكفار بدارهم او صفهم لمسئلة
الظن بان يقول لا ان قتل مسلما عهده
حربيا ولكن او ظنه كافرا وكان على زي
الكفار بدارهم او صفهم لانه صريح اسقاط
كن الذي وقع فيه افاد ان كونه على
زيهم بدارهم او صفهم عائد في مسئلة
العهد والظن وليس كذلك وانما
هو خاص بمسئلة الظن كما تقرر و
يفرق بان ظن مطلق الكفر الشامل
للحرابة وغيرها لا عذر فيه يقتضي
الاهدار فاحتيج الى تقوية وهو كونه
على زيهم بدارهم او صفهم يقتضيه لا
هدار له بخلافه في دارنا في غير
صفهم لان الحربي يخلى في دارنا
بالمهادنة فلا قرينة حينئذ على الا
هدار وان ظنه كافرا بمجرده لا يقتضي
اهداره بل لا بد ان يكون على زيهم بدارهم

او صفهم لما تقرر مع الفرق موضحا وقد جرى
في شرح المنهج مع متنه على هذا بعد اصلاح
متعدد فيه حيث قال بالقود
فمن عهده او ظنه كافرا غير حربي
بدارنا او دارهم سواء المرتد وغيره
وكذا فمن ظنه حربيا بان كان عليه
زي الحربيين بدارنا بخلاف من
ظنه حربيا بدارهم او صفهم فانه
مهدر وان لم يكن عليه زيهم كما اقتضاه
اطلاقهم فعلم ان قتله لمن عهده حربيا
بدارنا يهدر بالنسبة للقود
فقط او بدارهم او صفهم يهدر مطلقا
سواء كان عليه زيهم ام لا كما اقتضاه
اطلاقهم ايضا فتامل ذلك كله متعددا
كل صورة على وجهها الذي تقرر مع
فهمها تجد ان المعتمد الواضح ما قررته
وان الاصلاح الواقع في كتب الشيخ
الثلاثة شرح الروض ومتن المنهج
وشرحه فيه تنافي من حيث ان
المصلحين فيهم ثم لم يذكر ما استقر
عليه راي الشيخ في اخر عمره شكر الله سعيه
تم

ثم رأيت نسخة من شرح الروض لا ان
قتل مسلما عهده حربيا وكان عليه زي
الكفار بدارنا فلا قود وعليه لعذره
انتهى وهذه النسخة واضحة سالمة
عن غيرها الذي مر رده لانه شرط في
هذه في مسئلة العهد شيئين كونه
بزيهم وكونه بدارنا ولا شك ان اجتماع
هذين يهدر لعقوبتهما فيه لا لانهما
على بقاء حرابته وحينئذ لو اقتصر
الشيخ في تحرير ترجيح المتن من
زيادته على هذه النسخة لم يقع
في شيء مما مر ثم مر عن المنهج وشرحه
ان قتل من عهده حربيا بدارنا
يهدره عن القود فقط وان لم يكن
عليه زيهم وفي تلك النسخة من شرح
الروض اشترط ان يكون مع كونه عليه
زيهم ومر ما في ذلك السادسة
ان يعهده مرتدا وفي هذه يقتل
به لان عهد الردة لا يبيح قتلا ولا
ضربا لان قتله الى الامام لا الى الاحاد
فاشبه ما لو علم تحريم القتل وجهل

وجوب القود وفارق المرتد الحربي
فيما مر بان المرتد لا يخلى والحربي يخلى
بالمهادنة فظاهر قولهم لان قتله
الى الامام لا الى الاحاد ان الامام لو عهده مطلب
مرتدا فقتله فبان انه اسلم قبل
قتله اسلاما يعصمه على الامام وغيره
لا يقتل به والذي يتجه خلافه بناء
على الاصح ان الامام ونوابه لا يجوز لهم
القضاء بالعلم ومعنى قولهم قتله
الى الامام اي بالبينة وحينئذ فتسا
وى الامام غيره لانه لو نصب اماما لا يبيح
لم ضربه ولا قتله فهو حينئذ نسبته
كغيره واما ما اشار اليه شارح من
التوقف في ذلك فهو غفلة عما
ذكرته من منعه من الحكم بعلمه
في العقوبات السابقة وقع للشيخين
وغيرهما في باب الجهاد ذكر ما يخالف
بعض ما تقرر وحينئذ يحتاج
الى ذكر الكل لينبه على المعتمد وهو
وغيره فنقول حاصل هذا انه
متى كان في نحو بلده او قلعة بدار

الحرب

الحرب مسلم او اكثر جاز اتلافهم بنحو
نار يعم وان قدرنا عليهم بدونه
كما اطلقوه وصرح به الروياني
لكن خالفه الزركشي فقال الظاهر
ان محله ان عجزنا عما لا يعمهم فيه
ومتى رمى اليهم فان علم ان فيهم مسلما
وجبت الدية والكفارة وان جهله
فالكفارة فقط كذا حكاه عن الروياني
لكنهما ذكرا في هذا الباب ما حاصله
ان المعتمد عدم وجوب الدية ويوجه
بان في ايجابها مفسدة عامة هي
امساك الناس عن القتال حذرا
منها في الجملة ولو تترس احد محاربي
مثلا بمسلم فرماه امام الله فقتله
فحكمه معلوم مما مر هذا ان لم يدع
ضرورة الى الرمي والا رمي وتوقاه
بحسب الامكان ثم ان قتله
فالكفارة مطلقا لانه معصوم
وكذا الدية ان علم ان المرمي اليه
مسلما بخلاف ما اذا لم يعلم مسلما
وان علم ان فيهم مسلما نعم

او لعلم بما تقرر غير مرة ان تقييد
جمع من الشراح للاهدار المذكور
اوله المفصل بكونه في دارهم او
صفهم وعليه زيهم او رآه يحفظ الاسلام
مجرد تصوير لا مفهوم له على المعتمد
لما مر ان مجرد كونه بدارهم مع ظن حرابته
او صفهم كذلك قرينة ظاهرة في انه
حربي فكفته وحدها في اهداره
ووقع للزركشي فيمن اسلم ببلدة
او قلعة كذلك من بلاد الحرب
ثم قتل بتترس بهم فاذا هو مسلم
انه يقتل به واطلاقه غير صحيح
بل يتعين حمله على ما اذا لم يظن
حرابته اذ لا قرينة حينئذ فتنضم
الى كونه بدار الحرب حتى يقتضي
اهداره كما مر فذلك يستوفي بزيادة
يتعين استحضاره تنبيه
ثاني قولي في الشرح ولم يعرف
مكانه مع قولي ثانيا انما
اذا عرف مكانه الى اخره اشرت به
الى المسئلة المشهورة في كلام الشيخين

وغيرهما

وغيرهما بالاشكال والحاصل ان مسايل
الرمي الى جماعة وهما او جماعة مجتمعين دونه
وان لم يكونوا صفا فيه تفصيل
معلوم من كلام الشيخين في مواضع
متعددة من باب الجنايات وباب
الجهاد وحاصله انه لا بد
في القود من قصد الى الرامي
المرمي اليه قصدا معينا لما
كما يعلم من فرقهم بين من رمى
الى عشرة فاصاب واحدا منهم
فقتله تارة بقصد اصابة
واحد منهم وتارة بقصد اصابة
اي واحد منهم ففي الاول
لا قود وفي الثاني يجب والفرق
ان مدلول الاول المطلق او النكرة
ومدلول الثاني مدلول العام
والاول ليس فيه تعيين وانما
المقصود باق على ابهامه لان
مدلول النكرة الجنس من حيث
هو او فرد شايع من افراده غير
معين بخلاف الثاني فانه مدلول كلية

اي محكوم فيه على كل قضية من
قضاياه التي شملها وهذا ينص
في تعيين كل من تلك الجمل تعيينا
خاصا كاملا لا ابهام فيه فلذا حصل
فيه حد العمد بانه قصد الفعل
وعين الشخص بما يقتل غالبا
الى اخره وفي الروضة والشرحين
وغيرهما عن البغوي والروياني
كلام يوهم التنافي في ذلك ولا
تنافي في الحقيقة بل اطرافه
محمولة على هذا التفصيل و
هو انهم حيث قالوا بالقود
ارادوا ما اذا عرف مكان الرمي
اليه وعينه تخمينا لا عينه
وحيث قالوا بالدية ارادوا ما اذا
عرف مكانه ولكنه لم يقصده
قصدا معينا له وحيث قالوا
لا شيء فيه ارادوا ما اذا لم يقصده
بوجه فتامل ذلك فانه مهم
قوله او ضرب رقبته بين خلق
فيه النسا والصبيان لان الشارح

ضرب

[illegible]

ضرب عليهم الرق ضربا عاما قوله
ولو قتله قبل امر الحاكم بقتله ثم
رجع الشهود وقالوا تعمدنا الكذب
قتل به دونهم اي لان ثبوت القتل
شبهة قوية في الاهدار سوا اوقع
حكم بعدها ام لا بخلاف مجرد سماعه
للبينة فانه لا يفيد شيا فيقتل
به فالحاصل انه لا بد ان يصرح
الحاكم بالثبوت او بالامر بقتله
وان لم يصرح بالثبوت وقضية
كلام شارح وغيره خلاف ما تقرر
هنا وليس بمعتمد فاحذره
قوله قتل مرتد بذمي محله
الخلاف في نسا ولد لا مطلقا فلو
قتل من تهود او تنصر غيره قتل به
قطعا ولو قتل ذميا هذا المنتقل
فالذي يتجه انه لا يقتل به لان
القاتل اشرف لانه يبقى بامانه هو
وحريته ونحوهما بخلاف المقتول
فانه يهدر اذا بلغ مامنه قوله
فلا قود وهو ما نقلاه عن صاحب

البحر واقراه **قوله** وقضية
كلام غيره ان محل هذا اذا كان بغير
دارنا الى اخره مما يصرح بهذه
القضية تعليلهم وجوب القود
فيه بان الدار دار حرية واسلام
فافهم انه لا قود فيه الا اذا كان بدارنا
بخلاف ما اذا لم يكن بها سواء في ذلك
اللقيط وغيره وهذا هو محصل
كلام الباريزية قال القمولي الظاهر
ان مراد القائل بعدم القود ما
اذا لم يكن له ولي يدعي الكفاءة والا
فهي مسئلة اللقيط انتهى وانت خبير
بان وجود هذا الولي وعدمه لا دخل
له في ذلك التفصيل الذي ذكرناه
فتامله وكانه فهم ان وجوبه ههنا
المدعي تقريب من اللقيط في ان
الدار ستاصله حتى جعله فيحكم تعليه
بها وقد يوت سده قول الرافعي
عند الكلام في اختلاف الجاني و
ومستحق الدم ان الاصح المنصوص
تصديق الولي لان الظاهر الغالب

الحرية

الحرية ولكن لك تحكم بحرية اللقيط
المجهول الحال انتهى وقال الزركشي
في اصل مسئلتنا وينبغي ان تكون
الصورة فيما اذا لم يكن له ولي حاضر
يدعي الحرية فان كان لم يقتص ايضا
لكن يلزمه دية حر انتهى وفيه
نظر فانه يوهم ان لا قود مطلقا وغير
نظر ظاهر وقوله بوجوب دية
الحر يحتمل نظرا للدار لان كلامه
انه مفروض فيما اذا كان بدارنا
وعليه فانما نظرنا لحرية الدار في
الدية لا القود لانه يحتاط لها ما لا
يحتاط له ولو كان بغير دارنا ولو بها
ولا ولي له يدعي الكفاءة فهل يهدر
او يجب اخس الديات كل محتمل
قوله ولا يصح توكيله اعني الاول
لان الاخر الى اخره يتعين تاويله
بان المراد بلا يصح لا توجد الصحة
من حيث الوكالة اما هي من حيث
عموم مطلق الاذن فهي صحيحة بدليل
لو بادر وكيله وقتله لم يلزمه شيء وعبارة

كان

الروياني بعد نقل عدم الصحة عن
الاصحاب وعندي توكيله صحيح اي
يعطي حكم الصحيح لما قرّ قاله وبهذا
لو بادر وكيله فقتل لم يكن عليه شيء لكن
اذا قتله موكله بطلت الوكالة وبهذا
الذي قررته فارق من احرم به
وعورته سترها عند الركوع فانه
ووجهه ان هنا جهتين امكن
اعطاء كل منهما ما تقتضيه بخلافه
ثم ليس الا جهة واحدة فصحت
الصلاة الى الركوع صحة مخصوصة
شرعية **قوله** اكثر المسائل الاتية
بيّن به ان المراد من قاعدة الاصحاب
المذكورة التي ينبني عليها الاكثر
الاتي واما القاعدة التي يرتب
عليها الكل فيحتاج الى زيادة نبه
عليها الرافعي وهي كل جرح اوله
مضمون ثم هدر المجروح لم يتعلق
به الا ضمان الجرح وما ينبني على
تفريعه من الزيادة قول المتن الاتي
قريبا ولو ارتد المجروح ومات

بالسراية

بالسراية الى آخره **باب**
كيفية القصاص قوله فان اختلفا صدق
المقتص منه صور منها ان يقول
المقتص الزيادة تولدت باضطرابك
فينكر المقتص منه فيصدق لان
الاصل ضمان الزيادة حتى الاستيفا
والمقتص يدعي اسقاط الضمان
بفعل المقتص منه وهو منكر
والاصل عدمه وبه يعلم انهما
متى اختلفا في اصل الاضطراب
صدق نافيه لانه خلاف الاصل
لكن قال الزركشي ولو اختلفا
والحال يشتبه فالقول قول
المستوفي لان الاصل براءة ذمته
قال الماوردي ويحتمل قول
المستوفى منه كما في الملفوف
اي فانه يصدق الولي في حياته
باعتبار انها الاصل المستصحب
فكذلك يصدق في عدم اضطرابه
لانه الاصل المستصحب ولا اضطراب
لاصل براءة الذمة لضعف هذا الاصل

الاقوى من ذلك الاصل فتأمل
وتقع اما لو قطعت باشلل او بصحيح
مستويتهما لم يجب لتقييد الشلل
بالدون لانه مفهوم من التعبير
بقناعة المستوفي فانه لا يقال
الا فيما كان دونه شللا واما المساوي
فلا يعبر فيه بقناعة فذكر صحة
زيادة ايضا حسنة قوله
والشلل في كل عضو الى اخره
بين به ان ضابط الشلل الذي ذكره
المتن غير مطرد حتى في الذكر اذ لو
كانت عادة الانقباض مرتين
في اليوم فصار مرة شللا لم يعتبر
ذلك وانما يعتبر بطلان عمله المقصود
منه من اصله وهذا يوجد مع
الانبساط وعدمه فالعبرة به
لا عبرة بقوام المقصود وهل العبرة
لم يعتد به ساتحم واختلفت
الاغراض في المقصود منها بالاكثر
او بالاعلى لم ار لهم فيه شيئا وهذا
التردد يطرد في الشلل حيث وجد

قوله

لحدودها غالبا كالشعر علم بيانه
الفرق بينها وبين الموضحة حيث تنتقص
منها حالا وان رجى التئامها غالبا لما
وبيانه ان الشعر الذاهبة هنا
موثوق بعودتها من كل وجه
غالبا كانت فرضت خلاف الغالب
بان عدمت دونها لم يجب الا ان
قسط المنسية الوجوب لاجله
لا لاجلها بخلاف الموضحة فانه لو لم
يجب فيها قود حالا لزم اهدار
حفظها لان الالتئام المشترط فيها
لو قيل به لزم ان لا يوجب الا بعد
ما لم يلتئم والضرورة الحادثة اي هذا
العذر دون الموضحة يوم تفويتها
فترك القود فيها يؤدي الى تفويته
بعد الموضحة بالاكثر هاهنا تقرر
تنبيه ظاهر كلامهم انه لا ضمان
فيها وان تخرج شهادتهم ويوجه بانه
لا يلزم من حرمة الدم وجوب
ارش فيه لان لجابر بمحل الجناية
قد يناشر بها اثر اخر مضمون كما لطم

فرع فان خروج دم الرعاف المسبب
عن اللطمة لا يتحقق براءته من محل اللطمة
بل من مجاورة وغيره من المجاور
لا يؤثر فكذلك هنا يحتمل ان الدم
خرج من غير محل الجناية وهو عمود
الاسنان لا تري حاجة بقلعها بمجاورة
واذا احتمل ذلك فلم يجب شيء لان
الاصل براءة الذمة فلا تخالف بين
المسألة المقتضي لعدم الوجوب
بخلاف من خرج في لحم بدنه
فخرج منه دم لتحقق الجناية
هنا على المحل الملحوظ وحكمه هذا
ما يظهر من كلامهم ولما ورد فيهما
كلاما ان بينهما بعض التنافي مع
مخالفة المدرك في بعضه فلذا
اعرضنا عن الاخذ باحد الموضعين
وتركنا الاخذ بهما لتعذره فلم يبق
الا ما اقتضته القواعد وهو ما قررته
وقد ذكر في القوت كلامه ولم
يستقر امره فيه على ترجيح شيء وانما
مال امره فيه الى تردد وتوقف

كما

كما يعلم بالوقوف عليه **فرع** فان
جاء وقت نباتها وقال اهل البصر
الى اخره ظاهره انهم لو قالوا ذلك اعني
فساد المنبت قبل عود البواقي
لم يقبلوا وهو متجه حتى العود
لانه لا يتدارك بخلافه في الارش
فلا وجه للعمل فيه بقولهم هنا ثم
ينتظر الامر فان جاء وقت النبات
ولم يعد انقضى بالحكم به اهل الخبرة
والاخذ منه ما اخذه لتبين فساد
كلامهم فان قلت كيف يحكم
بقولهم في تسليم الواجب للمقتص
منه مع احتمال العود بل اطراده هنا
قلت لان بقولهم يحصل
على الظن صدقهم فيه فيعمل بهذا
واحتمال السهو او التدارك فيه
نعم الذي يتجه انه لا يعطى الا بكفيل
هذا كله حيث لم يمنعه المقلوع حقه
فان مات قبل وقت العود فلا ضمان
على قالع سنه وفي هذه ينبغي ان يقال
محله ما لم يقل اهل الخبرة بفساد المنبت

والا فالذي يتجه الحكم بقولهم
لان الظن الغالب اقتضى صدقهم
فلم يعارض قولهم شيء قوله
الا ان تكون كفه الى اخره
ظاهره انه لو قطع من لا اصابع
له كف لها اصابع ثم حدثت
للقاطع لم تقطع يده لان حدوث
هذه الاصابع بعد جنايته
بل يشمله قولهم السابق ولا يؤخذ
حادث بعد الجناية بموجود
كما يشمل ما لو كانت يده بلا اصابع ثم
حدث للجاني اصابع فلا تقطع
لان هذه الاصابع غاية امرها
ان تكون كالزائدة وهو يمنع القود
فلن اهدا فصل قوله
اتفقوا في قود غير النفس الى اخره
كان وجه ثبوته في نحو العضو
لكل وارث قطعا ان الموروث
قبل موته يثبت له حق الاخذ
والتشفي فلزم انتقاله اليه عنه
ان يكون من شانه التشفي او لا

فلا فرق فيهن صح

يثبت

فيثبت لكل قطعا واما في النفس
فلم يوجد تشف يثبت للمقتول
وانما لم يكن فيها تشف لكلهم اتفاقا
قوله غايتهم في قود النفس والطرف
ان قلت مقتضى ما تقرر من
ان ثبوته للوارث على خلاف
فيه انما هو في النفس ان قولهم
غايتهم انما هو في النفس ايضا مع ان
الاوجه من خلاف فيه في اصل
الروضة ان يحبس هنا ايضا ولا نظر
حينئذ الى ايهام انه لا يحبس لان
قوله الصحيح انما يحكى في قود
النفس لان الكلام هنا في الوراثة
لا بقيد نفس ولا غيرها قوله
من غير توقف على طلب ولي
ولا حضور غائب فقضيته
ان الحاكم لا يحتاج في حبسه بعد
ثبوت القتل عنده الى اذن
الولي والغائب وصرح الروياني
وغيره انه لو تخص الارث في
الغائب الكامل الذي ليس له

وكيل حاضر لم يثبت القتل وهو
ظاهر الا ان تصورت عليه دعوى
مسموعة فلم بل عليه حينئذ ثبوت
الجنس عنده وان قلنا انه ليس له
استيفاء الديون لانهم نظروا
هناك الى انها في الذمة وان
ما فيها احرز منها مما هو تحت يد
قاض غالبا واما هنا فللقاضي ان ينصبه
من يدعي عليه القاتل ثم يثبت
القتل ثم يحبسه لم يبعد
قوله ولا ينقص ظاهره وجوب
النقص كلها حيث لا امر لكنه
عبر في المطلب بالجواز فيحتمل انه
لا يريد به الجنس الاعم من المباح
وغيره فيشمل الوجوب ويؤيده
قاعدة ان ما كان ممتنعا اذا جاز
وجب ويوجه بان الحق اذا دخل
وقت ادائه وطلبه المستحق من
فورا وجبت اجابته ثم ان
الزركشي صرح بما يفيد ذلك
وعبارته فيه قضية قوله حولين انها
نوع

توخر ولو استغنى فورا قبل الحولين
عن اللبن اذا كان لا يتضرر بالفطم
فالظاهر انه لا تخيير بالفطم انما
هو باعتبار الغالب انتهت **قوله**
بلا يمين الى اخره هو ظاهر كلام غير
الماوردي واعتمده في المهمات
وغيره وذكر الزركشي عن الماوردي
انه لا بد من اليمين وسكت عليه
والقياس الاول قوله اي لمخالفته
الامر الى اخره كان مما كتبته ثم شطبته
بالعظة اذ الامام اذا امر عبده وجب
كالحقوق في الاستيفا وجب
تبعية له صلى الله عليه وسلم على
ان هذا الايجاب فيه اشعار بالاخلال
بمن به اخر اسم صلى الله عليه وسلم
او بنفاق ذلك الاخ انتهت ولم
ادر الان ما وجه هذا الشطب
اذ الجواب بذلك ظاهر لا مرية
فيه ولكن ان تجيب بان قول
الصحابية فاتيه قول لا ولي من
يتبادر من تخييره بالتولي فيه انه لم

تطمئن نفسه الى امتثاله لظهور
قرائن حاله من نحو تغير في الوجه
واختلاف في الحركة ونحو ذلك ومن
وصلت نفسه الى عدم الطمانينة
بامر من اوامره صلى الله عليه وسلم
حقيق ان يقال فيه انه في النار
ويحتمل انه صلى الله عليه وسلم اخبر
بنفاق عن الآخر وان من جملة
ما يدل على ذلك انه لو امره بالعفو
في هذه الصورة لم يجب اليه
تعذيبا للتشفي على غيره ما امكن
فاذا امتنع من توجه لما لم
يمتثل امره بالعفو ما يشهد
له بالخبر من نفاق او قريب منه
فاخبر انه بعرض ان يحق النار
اذ لا ريب ان الامتناع في هذا
المقام بحضرة الجمع يسوى لو من تساهله
يؤدي كله الى الاخلال بواجب
التعظيم الذي اخلاله كبيرة بل
كثيرا ما يكون كفرا فان قلت
لعل سببه ذلك ان قول الفقها

يجب

يجب امتثال امر الامام بعفوه وبـ
لانه بصيرة بامره واجب الامتثال
قلت ليس هذا على اطلاقه
بل شرطه ان يكون في واقعه
فيها نفع للمسلمين بدليل انهم
لم يذكروا ذلك الآتي امره بالعتق
ونحوه عند صوم الاستسقاء
والعتق فيه ذلك بخلاف العفو
هنا قلت كون الامر شرطه
ذلك واضح من شانهم لكنا لم نجعل
استحقاقه للنار لمجرد عدم امتثاله
بل لما اقترن به مما يدل على الاخلال
بنوع من تعظيمه صلى الله عليه وسلم
الواجب على الامة كما تقرر واضحا
وبعد ان تقرر هذا عرف من
اتضاح ما كتبته اولا وانه
اولى مما كتبته ثانيا فتدبره ويحتمل
ان هذا مما كان له صلى الله عليه وسلم
ان يحكم به مما هو مختص به
ونظيره قتله للسارق في الخامسة
واباحة النوح ونحوه لبعض الانصار

[illegible]

فهذان ونحوهما من ذلك كما بينه العلما
رضي الله تعالى عنهم اجمعين وحاصله
انه حكم بترتب الاثار على التولي
لعلمه بنفاقه وان لم يعلمه غيره لانه
اذا استقرات مما لم يوافق ظاهر
شريعته تحمل على ذلك التصرف
الباطن الذي مما اختص به لم يكن
في ذلك اضلال لاحد من الصحابة
رضي الله عنهم لعلمهم ولو بالسوال
من اكابرهم عنه فيعذرون
لذلك فيحملون المشكل عليه
ونظيره قوله ابي عسيف انهم
بزناه بزوجته مستاجره افتاني
اهل العلم بان ابني ليس عليه
رجم وجا ان جماعة كانوا منصوبين
للافتا في زمنه صلى الله عليه
وسلم في غيبته وحضرته كابي
بكر وبقية الاربعة وابن مسعود
وابي وغيرهما رضي الله تعالى
عنهم اجمعين فتامل ذلك كله فانه
نفيس فتعلم انه يحصل مما ذكرته

وقد رايت

وقد رايت اربعة اجوبة وانما يحتاج
الى مزيد تامل لمن تذكر وتامل وان
في التخيير بالاباء والتولي البينة
الواضحة على قسوة قلب ذلك
الرجل وانه لم يمش الى امتثال الاوامر
النبوية وان كان فيها على النفس
ما فيها ولا شك ان صاحب هذا
المقام حقيق بمزيد الزجر ليرجع
عنه وعما فيه من الابهام وان فرض
انه غير منافق هذا وقد يتخلل نحو
الصدق في مواده لا طمانة وقال
كما قالت بريرة عتيقة عائشة
رضي الله تعالى عنهما أأمرتني
يا رسول الله ام شافع فقال
صلى الله عليه وسلم شافع فقالت
اذن لا حاجة لي به ابت زوجها
المعتقة دونه فاقرها ولم يعتب
عليها لان الشفاعة لا يجب قبولها
بل لا يسن ان ترتب على قبولها
ضرر **قوله** مراده قوله اصله
الى اخره حاصله انه يكون الواجب

احدهما بهما يحتمل ان المراد منه الماهية
التي توجد في ضمن اي معين منها
وهذا هو من قوله المطلق عند محققي
الاصوليين كالامدي وابن الحاجب
وعلم الجنس عند محققي النحاة
ويحتمل ان المراد منه الفرد المنتشر
وهذا هو من قوله لفظ النكرة واسم
الجنس **قوله** كمفلس وقيل له
كصبي فلا يصح عفوه عن
المال بحال وكانهم انما لم يذكروا
هاهنا عفوه على ان لا مال لان
تعاليل الاوجه هنا تقتضي جمعها
صحة هذا العفو منه على وجه
بخلافه من المفلس وعليه يفرق
بان المفلس تعلق بماله حقوق الغرما
فاحتيط لهم بخلاف الصبي والله اعلم
كتاب الديات قوله
فديته ديته صريح في ان هذه الدية
لو تثلثت حتى تضاعفت على
دية الوثني لغت وجب ذلك
كله ولا يخفى ما فيه وكان القياس ان يقال
يجب

يجب ما يقارب دية المسلم حتى لا يلزم
تفضيله عليه المتبادر من ايجاب
ذلك القدر الاعظم وكونه لا يخرج به
عن حقيقته انه كالمسلم تكليفه زيد عليه
وقد يتمحل لكلامهم بانه لما خلقت
نفسه متهيئة للكمال ولم تتلبس
بما ينافي ذلك الكمال لم يترجح عنده
العقل مقتضيه لايجاب تقدير بعين
الا النظر الى حرمة دينه دون قياسه
على المسلم لانه لم تتم العلة الجامعة
الموجبة لتساويهما الاصل والفرع
فامسكنا عنه ورجعوا الى المحقق
السالم وهو النظر لدية دينه لكونه
لم يخرج عن مقتضاه ولا غير شيئا
من مبناه فان قلت يجارضه
هذا ما دل عليه كلامهم انه يجري عليه
تغيير الاحكام كلها بالنسبة لما عندنا
لا لما عندهم فلم اختص هذا بالخروج
عما عندنا الى الدخول لما عندهم
قلت كان الوجه في ذلك ان
الدية بدل النفس ونفس كل انسان

انما يعرف قيمتها من قدرها حق قدره ما هي عليه
من الكمال بانواعه وهذا اعلى كمال
متميز على سائر كمالات الاديان
الا الاسلام بالنسبة لخبر القتل وكذا
بالنسبة للقتل من جهة قيام عذره
بعد بلوغ الاسلام له فنظر لذلك هو
وقطع النظر عن شرف الاسلام في ذاته
لما تقرر انه لما لم تبلغه كان معذورا
ثم رايت فيه وجها لاصحابنا انه
تجب فيه دية مسلم لانه ولد على الفطرة
ولم يظهر منه عناد والنسخ لا يثبت
قبل بلوغ الخبر قاله الماوردي وهو
ظاهر اطلاق الشافعي انتهى وفي
هذا تاييد ظاهر لما ذكرته الظاهر
جدا من حيث المدرك ووجه
ما فيه من التاييد النظر الى ما فيه
من انه ولد على الفطرة ولم يظهر منه
عناد فجعل هذا عذرا في كونه
كالمسلم واذا صلح عذرا في ذلك
صلح عذرا في زيادة قيمة دية
دينه نظرا لعذره فيه كما مر وقوله

والنسخ

والنسخ الى آخره جواب عما يقال دينه
منسوخ ~~صلح عذرا في زيادة قيمة~~
منه فلا حرمة له ووجه الجواب
انه لا ينسخ منه الا بعد بلوغ الناسخ
خبر الناسخ وهو بعثة نبينا صلى الله
عليه وسلم واما قبله فهو باق على حرمته
فوجب احترام اهله ثم هل العبرة
في بلوغ الناسخ بمجرد الظن او لا بد
من اليقين والذي يظهر الثاني
لان قضيته التوقف على المعجزة
في الطرق التي ذكرها المتكلمون
قطعية لكن قضية كلامهم فيمن
نشا بشاهق جبل فاخبره آخر
كان من تغليبه الى من يكفيه او لا
بد من الايمان عن نظر في الادلة
ان القائلين بالتقليد وهم الاكثرون
على الاصح في النقل عن اكثرهم بل كلهم
على ما فيه انه يكتفي بالظن ويجري
نظيره في الانتقال من دين الى غيره هنا
صحة حديث انه لم يكتف في الخروج عما
فيه هو عليه بظن حقيقية غيره لا بد من تيقنه

تنبيه سهم في خبر كل
مولود الى اخره لكثرة ما فيه من الاراء
وتباينها ولعقده وتوضح للمتقي ابي بكر
رحمه الله تعالى ما علمه ان القطب
الرازي المشهور بالتحتاني لانه
كان وليا وقطبا اخر سماه من
بعض مدارس مصر وكان هذا
في سفلاهما تميز بالتحتاني والشارح
للحاوي الصغير في الفقه ولشرح
الشمسية في المنطق وغيرهما
بحث معه في هذا الحديث
فاسمأزت منه المتكلمون ورماه
بالزندقة او كان يرميه بها
وليس الامر كذلك بل هو
من وجوه اهل السنة واكابرهم
ولكن البحث دقيق فلم يبين للمتكلم
غير المراد فنفر الناس عن اعتقاد
ما يحوم في كلام القطب ثم حاصل
ما في الحديث انه يعني هذه
الكلمة ان كل مولود يخلق
متهيئا للكمالات قابلا لها من حيث

الطبع

الطبع كما صرح به الاحاديث
والاية اعني قوله عز وجل فاقم
وجهك للدين حنيفا فطرة
الله التي فطر الناس عليها اي خلقهم
مفطورين على الحنيفية اي
مائلين الى الكمال المطلق وهذا
الميل قابلا للازالة بطريق من
ابويها بتسويل الابوين له وتحسين
بقائه على ما هما عليه وتخصيص اليهود
يتان والنصرانيتان بذلك لان
دينهما حاكى دين الاسلام في نوع
ما من الكثرة والشهرة والا فالابوان له
من سائر الملل يسولان له ذلك
ويغريانه بكل ما هو معلوم من
حديث القبضتين هذه للجنة
ولا ابالي وهذه للنار ولا ابالي
وغيره وحق القول مني لاملأن
جهنم من الجنة والناس اجمعين
وفي الشقي من خلق شقيا والسعيد
من خلق سعيدا وابو بكر ما زال
بعين الرضا اليه وابو جهل ما زال بعين

الحضب فهذه اكمل بيان للطبع الاصلي
الذي طبع عليه الانسان وحدث به
كل مولود يسوق لبيان ان الانسان
لو خلي هو وطبعه لم يوجد كافر
لانه خلق متهيئا للاسلام قابلا له لكن
اقتضت الارادة الالهية انقسام
المكلفين الى فريقين ليتم الابتلا
بمدح الطائع وذم الحاصي قوله
ورآه النظر لتلك الجراحات
اشار به الى الفرق بين مسئلة
الام والرابع فانه جعل الام على كل
من الثلاثة خمسة احرة وعليه
تمام الثلث والرابع عليه الخمس
نظرا للتوزيع عليهم بالسوية
مع استوا المخطئين ووجه الفرق
في الام لم يستوف واجب العضو
لم يكن الواجب شيا معينا منضبطا
حتى يقال فيه بالتوزيع بالسوية
فابقينا كلا على واجبه الاصلي نظرا
الى ما بقي واما في الرابع فقد استوفيه
واجبه العضو ولم يبقى بعده شي

ينتظر

ينتظر وهو اعني الواجب هنا
معين منضبوط وهو الثلث
فوجب توزيعه عليهم بالسوية
اذ لا مرجح منهم على الاخر لانه يصدق
عليهم حينئذ ان يقال انهم شركاء
في الواجب كله وهو الثلث بخلافه
في مسئلة الام فانه لا يصدق انهم
استوفوا في واجب ذلك العضو
وانما الذي فعله كل ما وقع منه
وهو الايضاح والهشم والتنقيل
وهذه جراحات منضبوطة لا
تسقط واجبها وينتقل الى الشركة
الا بمرجح قوي وهو استيعاب
الثلث لا غير فتامله وبه يعلم ان
الذي يظهر انه لو دفع الرابع فلما
اتماما دامجا انتقل الواجب الى
توزيع الثلث بينهم ارباعا فعلينه
الربع وعلى الثلاثة الباقين كل
ربع نظرا هنا الى انه استوفي واجب
العضو بفعله فلم يبق الا توزيع الواجب
بينهم بالسوية لانه لا واجب بعده حتى

ينتظر فيه التسوية **قوله** قبل الاندمال
مال هل المراد قبل اندمال كل منهما او قبل
الاندمال ولو لاحدهما لم ار فيه شيا والذي
يتجه الاول لانه قبل حينئذ يوجب
اختلاط الجرحين وانه لا تميز لاحدهما على
الاخر فكانا موضحة واحدة بخلاف
ما اذا اندمل احدهما فانه استقر واجبه
وصار مستقلا بنفسه فلا عبرة بما يطرا
من زوال حاجزه وعدمه نعم يتجه
انه اذا حصل برفع الحاجز هنا ايضاح
محلم كان ذلك بمنزلة موضحة اخرى حا
دثة فيلزمه واجبها ايضا لصدق المو
ضحة عليها فلا يقال انه لتوسيع المو
ضحة لان ذلك التوسيع وقع تابعا
لم يتحقق به وهنا بانفصاله واحد وقع
مستقلا فكان بمنزلة موضحة جديدة
فلزمه ارشها ويحتمل خلافه نظرا الى صورة
التوسيع ثم النفقة وهنا لا ينافي التعدد
في المحرم باختلاف الزمان او المكان لان المدار
ثم على الجناية على الشعر وهي انما تتحقق
باختلافهما وهنا على مسمى الايضاح استقلالا

اذلا

لو قطعه

اذ لا يكون موضحة مستقلة بالايجاب
الا وهي كذلك فافترقا **قوله** وفي واحدة
نصف دية محله ان ساوت اختها اخذا مما
مر في خولها تستوي اليدين فيدا فقص
من اختها لم تقطع بدونها لنقصها بالنسبة
لاختها وان كانت كاملة في نفسها ومن ثم لو
جنى عليها ناقصة حكومة تقتضيه هذا
بل مر نحوه انه يجري نظير ذلك في الاذن
وهو ظاهر **قوله** ولو فقئ عين احول تجب
ليفيد رفع ما بعد لو يتوهم المراد من خطه
قوله ولو قطعه نحو القصبة دخلت
حكومتها في ديته لانها تابعة بخلاف المو
ضحة الى اخره افاد قوله حكومتها انه لم
ينقل تقطيعها من كلام الشيخين ويصرح
بانه يلزم من قطعها التنقيل وعبارتهما
تقتضي قطعها وجب هاديه مستقلة فان قطعها
مع المارن تدخل في الدية على المعتمد عند
الشيخين خلافا للاسنوي ولا ينافيه قولهم
لا يتبع متعدد الا انه محله في غير التابع **قوله**
ورد بان السمح واحد كما تقرر الى اخره قال
الامام ما حمل الخلاف انه محل السمح واحد

او متعدد والقول بالتقسيط وان كان القياس
لكن اعتبار النظر الى احدهما لا الاذنين انتهى وصورة
المسئلة هنا ان الة السماع احدى الاذنين من
حيث كونه صار لا يسمع بها شيئا وعلما بالتي فيه قوله
فان نقص فقسط انه نقص من الاذنين مع بقاء
بعضه في كل منهما فهنا يجب القسط بلا نزاع فيه
لانه لا يلزم عليه محذور بل هو الموافق للواقع
من ان السمع من حيث هو قد يمكن نقصه و
معرفة نقصه وقدره واما في المسئلة الاولى
فهو من حيث هو لم يعرف نقصه وانما الذي
نقص بضعفه اولا فالمعتمد يقول بعرضه
بالضبط بالاذن لانه لا فرق [illegible] الضعيف يقو
لا يوقف بذلك تعين القسط فقط وحينئذ
يرجع الخلاف الى انه واحد لا يمكن تنصيفه
في ذاته وانما يتبدل عليه منفذه او متعدد
يمكن تنصيفه وغيره فاذا لم يعرف التنصيف فيه
وجب القسط [illegible] وبالانتقال لسائر الجهات
اغنى عنه الامتحان المحيلة ولم يحتج اليه لدلالة
السياق عليه لانه لما ذكر في الصحيحة بانا سمعها
تعلمت ان الباقي لما يناسبه العقلية فلم يحتج للتصريح
بها والله تعالى اعلم وصلى الله على سيدنا محمد النبي وصحبه وسلم
عدد الخرج ووقع الفراغ من [illegible] التاريخ للمؤلف الشيخ شهاب
الدين احمد بن حجر الهيتمي نزيل مكة المشرفة خاتمة المحققين رحمه الله تعالى